

m n g o o l . c o m

تَارِيخُ الْفَلَسَفَةِ فِي الْإِسْلَامِ

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة أمستردام

m n g o o l

نقله إلى العربية وعلّق عليه

الدكتور محمد عبد الهادي أبو زيد

أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

الطبعة الخامسة - منقحة مهيّأة

١٩٨١

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر
بيروت ص. ب. ٧١٩

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر
الأنبياء والمرسلين ، وبعد :

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلاسفة في الإسلام ، قد زيدت فيها
بعض المراجع ، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجعلها أكمل وأكثر تحفيظاً لفائدة .
والله هو المسئول أن يهدي إلى الحق ويرشد إلى الصواب ، وهو
ولى التوفيق

محمد عبد الرزاق أبو ريرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة { صفر ١٣٧٤ هـ
أكتوبر ١٩٥٤ م

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛
وبعد :

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتفقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع ، وزيادات يسيرة في التعليقات ، وبياضاح مفصل لبعض المشكلات ، وإكمال للمعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد وعدتُ القارىءُ بمزيد بيان لبعض المسائل ، يقرؤه في الصدر ؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة ، لا تتسع لها المقدمات ؛ فلا بد للقارىء أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية .

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتنقيحها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكفني من الانتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة ، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأَكْبَر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ؛ فله الشكر والتحية الدائمة ، وهو في عالم الخلود .

ولا بد لي ، بمناسبة هذه الطبعة الثانية ، من أن أعتبر عن شكرى العظيم

(هـ)

لأستاذى الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لمؤنته لى برأيه فى بعض
النقط التى كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .
وإنى لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه الطبعة خيراً
عما وجدوا فى الطبعة السابقة ، والله ولىّ التوفيق مآ

محمد عبد الرهمن أبوربرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة { ٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧
٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه ؛ وَنَّ والاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أم الدراسات التي نهضت نحو السكال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية .

ومن أم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر ، عناية كبيرة وجهتها الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ ، على طريقة البحث العلمي الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنُوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة ؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت تعالج مسائل خاصة محدودة ، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجملتها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي ، وهو كتاب الأستاذ « مونك » الذي أشار إليه الأستاذ دى بور في أول مقدمته ؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارىء ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن ، وقد ظهر

(ز)

باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ؛ والثالث كتاب : مفكرو الإسلام
للبارون كرادتور^(١) ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ م .

أما في لغة العرب ، فلا نعرف كتابا ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق
هذا الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث مجملّة مملوءة
بالأخطاء . ولذلك أشار على بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا
الكتاب ليكون مجلّا في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يعطى قارئه فكرة شاملة
عنها منذ نشأتها ، ويبين تطورها ومشهورى رجالها ، ويهديه إلى مسائلها ، فيهيئه
لدراستها الدراسة الوافية .

فعمدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين ، وكان دون ذلك عقبات
كثيرة ، إذ لا بد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي ، أن
يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالاصطلاحات العربية ؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في
الإيجاز ، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان
يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه ، وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلّا
سمات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها ؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة
الترجمة ؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة
كل ما وصلتُ إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف ، فاهتديت
في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها ، وبقيت
نقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها ، أو مستعيناً بالاصطلاح العام
الذي جرى عايه الإسلاميون . وأشرتُ في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى
المراجع ، وذكرتُ بعض النصوص ، ووسعت ما بدا لي أنه موجز ، وأضفت

معلومات هيأتها لنا البحوث والنشر الجديدة ، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها .

على أنى لا أزعم أنى قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه ، كما أنى لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث ، ولكنى حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدى ، لأجل الكتاب أوفى وأعم نفعاً ، وليكون ذلك تَوْطِئَةً لتاريخ أوسع للفكر الإسلامى . وقد تابعت المؤلف فى فكرته وطريقة تصوُّره ، لتكون الترجمة أصدق ؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا فى مواطن قليلة جداً ، وعند ما دعا إلى ذلك بيانُ الأشياء كما هى فى مصادرهما الأولى ؛ وفى فى الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها ؛ ولكنى لم أعرض لها بنفى ولا إثبات ، بل تركتها للباحثين ، لأن الذى يحمل مسئولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم .

ولما أنتمت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى (صاحب المعالى) الشيخ مصطفى عبد الرازق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب إذ ذاك ، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة فى مصر ، فتفضل ومكنى من قراءته كله عليه ، وأزشدنى إرشادات قيِّمة فى المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين ؛ فله على ذلك أعظمُ الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ فتفضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئةً لطبعه ؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر ، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب فى مطبعة اللجنة العاصرة ، فليقت عند حضرة مديرها الثنى عبد اللطيف أفندى محمد الدمياطى ، وعند معاونيه ، من سعة الصدر وحسن المعاونة الشئ الكثير .

(ط)

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى فى فصول الكتاب ، مكثفياً
بذكر أرقام بئنها فى فهرس ، فاستحسن أن أذكر هذه العناوين فى مواضعها
أيضاً ، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة فى سياق الكلام فليعلم أن حرف
الباء إشارة إلى الباب ، والفاء إشارة إلى الفصل ، والفاء تشير إلى القسم .

أما المراجع فإنى ، إلى جانب ما ذكرته فى التعليقات ، أشير على القارئ
بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية فى كل ما يعرض له ، وإلى الملحق الذى
أسدده حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى : *Geschichte der Arabischen*

. Litteratur

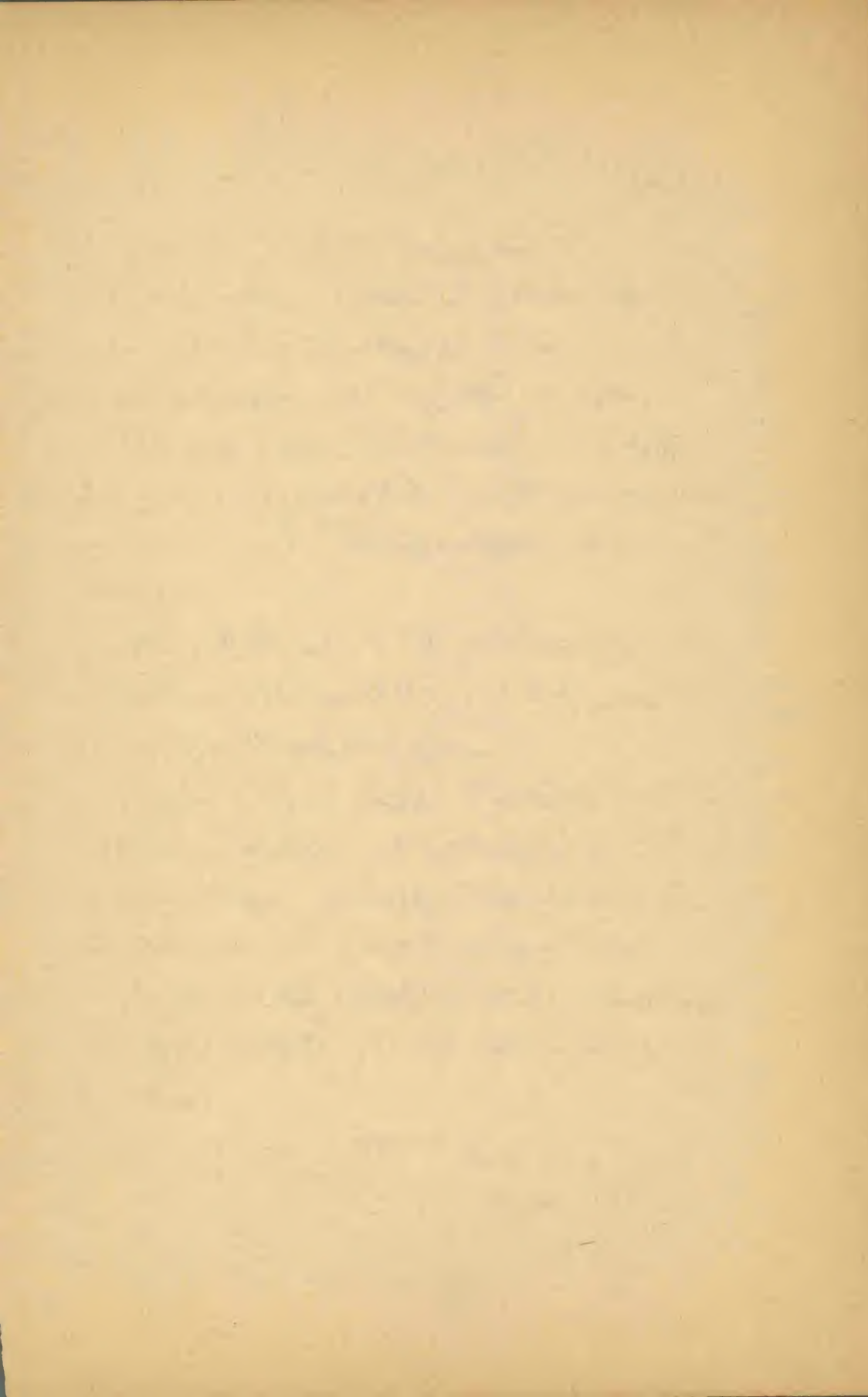
ولا يفوتنى أن أقدم شكرى أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت
والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب ، لما كان لهم من فضل المعاونة
فى إيضاح بعض النقاط الغامضة فى الأصل الألمانى .

وإنى لأرجو أن أكون قد وفقت فى ترجمة هذا الكتاب ، وفى زيادة
نفعه للقارئ ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ كما أرجو
الله أن يفسح فى الأجل ويزيد فى الجهد ، لاستكمال الدراسة فى هذه الناحية على
صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة .

وأختم كلمتى بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، صاحبة الفضل
الأكبر فى إظهار هذا الكتاب ، وفى إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها فى
الشرق العربى

محمد عبد الرهمان أبو البريرة
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة فى { ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨



محتويات الكتاب

صحيفة

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة ج

مقدمة المترجم للطبعة الثانية د

مقدمة المترجم للطبعة الأولى و

كلمة تقديم المؤلف ١

الباب الأول : مدخل ٣

الفصل الأول : مسرح الحوادث ٣

(١) بلاد العرب القديمة . (٢) الخلفاء الراشدون ،

المدينة ، الشيعة . (٣) الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة .

(٤) العباسيون ، بغداد . (٥) الدول الصغرى — سقوط

الخلافة .

الفصل الثاني : الحكمة الشرقية ١٣

(١) النظر العقلي عند الساميين . (٢) الديانة الفارسية ،

الدهرية . (٣) الحكمة الهندية .

الفصل الثالث : العلم اليوناني ١٩

(١) السريان . (٢) الكنائس النصرانية . (٣) الرُّها

ونصيبين . (٤) مدينة حرَّانَ (٥) جُنْدِسَابُور . (٦) تراجم

السريان . (٧) الفلسفة عند السريان . (٨) التراجم

محيطة

العربية . (٩) فلسفة النقلة . (١٠) مدى معرفة العرب
بالتراث اليوناني . (١١) استمرار المذهب الأملاطوني الجديد .
(١٢) كتاب التفاحة . (١٣) أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب
الربوبية . (١٤) فهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة في الإسلام .

الباب الثاني : الفلسفة والعلوم العربية ٥٢

الفصل الأول : علوم اللغة ٥٢

(١) أنواع العلوم . (٢) اللغة العربية ، القرآن . (٣) نحاة
البصرة والكوفة . (٤) علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض .
(٥) علوم اللغة والفلسفة .

الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء ٥٨

(١) السنة ، الحديث ، الرأي (٢) القياس (٣) موضوع
الفتوة ومنزله . (٤) الأخلاق والسياسة .

الفصل الثالث : المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) ٦٦

(١) العقائد النصرانية . (٢) علم الكلام . (٣) المعتزلة
وخصومهم . (٤) الفعل الإنساني والفعل الإلهي . (٥) الذات
الإلهية . (٦) الوحي والعقل . (٧) أبو الهذيل الملاف .
(٨) النظام . (٩) الجاحظ . (١٠) معمر وأبو هاشم .
(١١) الأشعري . (١٢) المذهب الكلاسي القائم على القول
بالجوهر الفرد . (١٣) التصوف .

الفصل الرابع : الأدب والتاريخ ١٣١

(١) الأدب . (٢) أبو المتاهية ، المتنبي ، أبو الملاء ،

(٢)

صحيفة

الحريري . (٣) التراث التاريخي . (٤) السمودي والقدسي .

الباب الثالث : الفلسفة الفيثاغورية ١٤١

الفصل الأول : الفلسفة الطبيعية ١٤١

(١) مصادرهما . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم

الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) الرازي . (٦) الدهرية .

الفصل الثاني : إخوان الصفا بالبصرة ١٥٥

(١) القرامطة . (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم

الفلسفية (رسائلهم) . (٣) نزعة التلفيق . (٤) العلم .

(٥) الرياضيات . (٦) المنطق . (٧) الله والعالم .

(٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة الدين . (١٠) مذهبهم

في الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا .

الباب الرابع : الفلاسفة الآخزيون بمذهب أرسطو متأثراً

بالأفلاطونية الجديدة في المشرق ١٧٦

الفصل الأول : الكندي ١٧٦

(١) حياة الكندي . (٢) موقفه من علم الكلام .

(٣) الرياضيات . (٤) الله ، العالم ، النفس . (٥) نظرية

العقل . (٦) الكندي باعتباره أرسططاليسياً . (٧) أصحاب

الكندي .

الفصل الثاني : الفارابي ١٩٢

(١) أصحاب المنطق . (٢) حياة الفارابي . (٣) موقفه

مكتبة

- إزاء أفلاطون وأرسطو . (٤) الفلسفة . (٥) المنطق .
 (٦) الوجود ، الله . (٧) العالم العلوى . (٨) العالم
 السفلى . (٩) النفس الإنسانية . (١٠) العقل فى الإنسان .
 (١١) الأخلاق . (١٢) السياسة . (١٣) الحياة الآخرة .
 (١٤) نظرة إجمالية . (١٥) تأثير فلسفة الفارابى ، السجستانى .

الفصل الثالث : ابن مسكويه ٢٣٨

- (١) مكانه . (٢) ماهية النفس . (٣) أصول الأخلاق .

الفصل الرابع : ابن سينا ٢٤٦

- (١) حياته (٢) مجهود ابن سينا . (٣) العلوم الفلسفية ،
 المنطق . (٤) الإلهيات والطبيعة . (٥) الإنسان والنفس
 الإنسانية . (٦) العقل . (٧) نظرية العقل فى ثوبها الرمزى .
 (٨) الحكمة الشرقية . (٩) عصر ابن سينا ، البيرونى .
 (١٠) بهمنيار بن المرزبان . (١١) أثر ابن سينا بعد وفاته .

الفصل الخامس : ابن الهيثم ٣٠٨

- (١) تحول الحركة العلمية نحو الغرب . (٢) حياة ابن الهيثم
 ومؤلفاته . (٣) الإدراك والحكم . (٤) أثر ابن الهيثم .

الباب الخامس : نهاية الفلسفة فى المشرق ٣١٦

الفصل الأول : الغزالى ٣١٦

- (١) علم الكلام والتصوف . (٢) حياة الغزالى .
 (٣) موقفه إزاء ثقافة عصره . (٤) العالم . (٥) الله
 والعناية . (٦) الإنسان . (٧) مذهب الغزالى الكلامى .

(س)

مؤلف

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثماني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٧

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلاسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما بعد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقظان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

العملية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

صحيفة

الفصل الأول : ابن خلدون ٣٩٩

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

(١) الموقف السيامي ، اليهود . (٢) بالرمو وطليلة .

(٣) العرب في باريس .

فهرس الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجيد ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجازَ في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفالَ ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصّه أو رويته على علته من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عمّا على من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدزهر ، وهوتسما ، وأوجست موللر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتيندشنيذر ، وفان فلوتن ، وكثيرين غيرهم ، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتمتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدنا ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارى بالرجوع إلى
ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ
الفلسفة^(١).

... ..

على أني قصرتُ بحنى على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن
جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأُغفلتُ ذكرَ مَنْ عداهم من مفكرى اليهود
إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة
الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارى نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى
الآن المؤلفات السكثيرة عن فلاسفة بنى إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أُهملوا
إهمالاً شديداً .

ت . ج . دى بور

جرونتجن (الأراضى الوطئة)

(١) يجد القارى هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة
برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه
ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم
المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - بلاد العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أولري : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب قلهاوزن J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي : Guidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921 ؛ أما الأحوال الاقتصادية فمهما كلام جيد — لا بد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فمهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عندم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ، ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في التمدن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجارى قديم ؛ وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة : هما مملكة الازخيميين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة في الشام ، على تخوم الروم^(٤) .

= جولدزهر (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammedanische Studien (دراسات إسلامية) ، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (صهوة ودين) ، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية . (١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الهامش السابق — فسلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والدينية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La : (H.) Lammens Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتحقيق ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل الإنسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء الراشرون ، المربين ، السبعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبعثوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المسكينة التي يتبوؤها الإسلام ـ دين عالمي . واتخذ صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط . لبيتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومحاطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة . وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذي لا شك فيه فهو أن الشعراء في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب مرآة لأرائهم وفكرتهم في الحياة ولمقاييسهم الخلقية والحكمتهم بالإجمال ، ولا يصح أن نفسي أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلمه غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم ، فطوّزها في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتّحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العربُ من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسنَ ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على ، ختن رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب ولداه ، أمام معاوية ، وإلى الشام الحنّك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزبُ أنصار على ، وهم الشيعة^(٢) ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع الفارسيّ ، تُخضعه القوةُ تارة ، ويصل إلى السيادة في نواحٍ متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢م) في إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعدّ الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدينيّة ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة السكيسانية^(٣) التي تنسب لعلّي وذريته علماً سرّياً ، فوق الطيّمة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هذا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) وإذن فنشأ الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التشيع في غاياته ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم مترل : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره الشهرستاني في الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٨١ هـ . ويعم السكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الشهرستاني : الملل والنحل طبعة ليبترج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمةً للدولة الإسلامية ، أصبح شأنُ المدينة قاصراً في جلِّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدٌّ من أن تسكن في بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .

أما في دمشق فنجد بني أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروع دلائل على مبالغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرقى من مدينة العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم العجم) ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . والهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولسكن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتبس بواكير العلم العقلي الديني ، تلك البواكير
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

== طویل ، في بحثه المسمى : Culturgegeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams ط . ليبترج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald في كتابه Theory of Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Development ط . نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى : Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن المناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جديلاً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن وبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقاط . ولسكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بمفكرى الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . ولم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر
الأكبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة
في الإسلام ومفكرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو لاذن لمن يقرأها ؛ ثم إن يوحنا كان موثقاً في الدولة ، فالكلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قل لك العربي
كذا فقل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧ .

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلي ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية
ف تأثرت بعوامل دينية نظرية ، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب .

٤ - العباسيون ، وبغداد :

ثم خَلَفَت الدَّوْلَةُ العَبَّاسِيَّة (١٣٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولةَ بَنِي أُمِيَّة ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية فى ازدياد ، أو هى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفى عام (١٤٥ هـ ^(١) - ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثانى خلفاء البيت العباسى ، مدينةَ بغداد ، لتسكون عاصمة الإمبراطورية بدلَ دمشق ؛ فمصرهان ما فاقَت دمشقَ فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورُها الفكرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم فى بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بنى العباس وَاعٌ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها مُلكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا فى كثير من الأحيان بحيث يقدرُون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أَعْدَقُوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وَجَدت فى بغداد دارٌ للسكتب ومهدهٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرِعَ فى نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية فى

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر .

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بنى أمية ؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل فى الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرولن القس فى الطب بأمر عمر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلِّفَتْ مختصرات لكتب اليونان وشرح لها .
 حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمى أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمة
 الإمبراطورية الإسلامية في دور المهبوط ؟ فالعصبية والسخائم القبلية ، التي لم
 تهدأ قط في عهد بنى أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بنى العباس ، أمام
 الوحدة السياسية الوثيقة العُرَى ؛ وبعث أيضاً منازعات أخرى متزايدة في
 حديثها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث
 في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
 تحتاج إلّا لقائيل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففئت كثير من القوى الفتيّة
 وتلاشت في الانهماك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ
 وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
 الاستعانة بقوة أمم فتيّة أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
 بالخراسانيين من أهل إيران أو بمن اصطبغ بصبغتهم ، ثم استعانوا بالترك
 من بعدهم .

٥ — المروء المصفرى — سقوط الممورية :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
 ونورات العامة في المدن ، وثورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
 والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
 كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تَبْقَ لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المؤرخ بكبريهم ؛ وظهر أسراء متفانون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بنى أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطيبيون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتمس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، مقرّ دولة بنى حمدان ، أحقّ من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقى في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليبترج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الغزنوي .

أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأُسست أولُ مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْمٌ ، ولكن هذا العِلْمُ لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرُّف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارةٌ إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العِلْمُ من الضياع .

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاءً بالعِلْمِ الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجماتُ القنار ، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأنت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهر من بعد في تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌ جديد ، أو أن تهبَّ ما يحركُ الهِمَمَ لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان ، ويرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام الأستاذ أحمد أمين ليرى طارفاً عن المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهي أن العِلْمَ شيء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتَشْرِفُ به ، فإذا قد فتحت له المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العِلْمِ ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يهدد للنفوس الدينية أن تطلب العِلْمَ لا لشرفه ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فسينحط العِلْمُ بالمحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً في كل مكان ، وهو معرفة تمكّن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علميةً أعلى من ذلك إلا كهنة بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحوّلت أنظار هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالمعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التمجّب من الكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١)؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع. ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطير أرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارف فاسدة، مصدرها التنجيم؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً.

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكندانية في بابل والشام، منذ أيام الإسكندر الأكبر، أفكار يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك؛ وأقول إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة؛ ولم تبقى الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حران، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ١ ف ٣ ق ٤).

٢ — الريانة الفارسية، الزهرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى. ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً، أو أن هذه تأثرت بتلك^(٢)؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر، دليل على ما يقوله المؤلف.

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة للفرس والمصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية. وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان. ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين، ومرتبطة بغايات عملية، وكانت الملاحظات مفسكة لا يربطها قانون يستند إلى برهان. ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة؛ ولكنهم امتازوا بربطها ببعضها ببعض، وتعليلها تمليلاً أصح.

ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرفان ، زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزيد جرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ — ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أُلغيت النظرة الاثنيتية للكون ، وذلك بأن جُعِلَ الزمان الذي لانهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضعافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنتين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصب أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي ريذة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للبلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان ، كمفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، الليالي ، وذكر فعلها في الناس .

إنكارهم للمادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ — الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة ^(١) » .

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكُم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشانترا ^(٢) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاضل صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فرقتهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن نعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . وليرجع الفارسي إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرّق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي السمتا كايلا ودمنة ، ومعنى بانتشانترا الكتاب الخمس .

أكبر الأثر في واكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فُتحت للعرب آفاقٌ واسعة لعالمٍ يمتدّ في الماضي والمستقبل ؛ وقد ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الرزينة ، ذهولاً بالغ حدّ الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من السنين ، فكانوا موضع سخيرية .

ولم يحل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلاسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس فهو مظاهري خادعة ، شئ لا من خلاصة الشمر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغايته وصيغته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل فإن ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بحث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلوطين .

ولسكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يعتد بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندى في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانياً النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساً لهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيات لفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجييمه ومن معارفه الكونية مادةً متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المنادة والمبدأ الاساسى في بنائها مصدرها اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ — العلم اليونانى^(١)

١ — السريانية :

كما أن الفُرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فمكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحبر وغيرهما إلى الغرب ، ولسكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وجعلوها إلى مدارس الزها Edessa ونصيبين وحرّان وجُنْدِيسابور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقى أكبر دوائين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقى عدوّين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليونانى إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرقى وأثر العلم اليونانى في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جاسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفى التاريخى عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث أ. ه. شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليونانى H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفى هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام انصالحهما قروناً ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ — الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة المملكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تخلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأنٌ في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أنباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدةً ، على حين كان المملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من المملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل مُمَيَّحَدان في المسيح أم هما متميزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحذِّقين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجوا إلى لفهم كثير من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي .

وفي هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروفٌ سياسية وأحوال ثقافية مجالٌ أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أُغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلّميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومقتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يأتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية ومفاندها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارى أن يرجع إلى الملل والنحل للشمهرستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . ويرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن غذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدينيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القسس
العلماء) والأطباء جميعا من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن الفس كانوا يُفْتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأنًا من الشؤون الدينيوية ، وكانت
نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأدب
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُعْرِضُونَ عن
الدنيا ، فلم يُفْتَنُوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكانٌ خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، انصلت ونزية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات
المذهبيين . الفيناغورى الجديد والأفلاطوني الجديد . وكان الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلا عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متمتعين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) يَنْسُبُون حَكْمَهُم المصطفية بصيغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الثقافة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاباً لهم ، مُترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الحنفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحنفيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن القبايح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، لاذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسميها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأسمانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحفية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة لفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فإفلح تحتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها ، باعتبار آلهة دنيا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القارى مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأمرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١)
 (Hermes Trismegistos) وأغاناذيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانوس^(٣)
 (Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نيّة بحسبكم وباراء موضوعه ترجع
 للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحسب قد وُضع بين ظهرانيهم .
 وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكتّابهم
 منهم اتصال علمي وثيق بهلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
 (من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
 جُنْدِيسَابُور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرجع القارىء إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٦ ، ١٧ طبعة
 مصر ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ م) ليرى أخبار المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب
 الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) عن الكندي أنه أطلع على مقالات لهرمس في
 التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا تعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
 لفاسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندي .

(٢) أو أغاثوذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء اليونانيين والصريين — طبقات
 الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي ، ويذكره مع أنبياء الحرائين
 والسكديانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
 مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
 وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس
 أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد انتقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية
 واليونانية التقاء خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
 نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ،
 فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام — راجع
 بحث مير هوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فنالوا الحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

نم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأوامم
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان مالا فوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الرومى في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتّاب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفور يوس
(Porphyrus) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعنى (Sergius von Ras'ain) المنوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطنعة بصيغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات واسكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفنى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أبيبجة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

٧ - الفلسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأسمين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس^(١) (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة راهب شرفي انهبذ لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثاني الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . ولم عرفوا من منطقهم : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العرب Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحلية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهّم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه بالافسة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ أسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرّف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحته عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مساهمة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يهتم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضمني في العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضح الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1- 20. يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجائز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجبريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى والفارسمى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاءً ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أفعمه فى الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليثبت آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تتلخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسمى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملكُ وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتسكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استقلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كايلى ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في الشريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسها ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوى أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي معبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القارئ وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التحريض والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحثه في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والمثل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد مخاصمته لنفسه وتزهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تنكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد في « أمر الخالق والمحلق ومبدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهي من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيها الثقة التي يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آبائه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يعمل به ويرجو منه الآخرة .

فيترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه رث وتفق عليه الأديان » ، أي أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ويحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر في الدنيا وفنائها رغبة في الزهد الذي يؤتي سكينته في الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً في العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستجلي « حرارة قليلة تعقبها حلالة طويلة » . وينتهي برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المعضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك في « الدنيا الملوثة إفسكا وبلايا وشروراً وخواف » — ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، عـآله يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطانا على نفسه وأعاوناً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كـأيلة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً : هو بحث القارى على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يبحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للعاقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتأدى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارى العادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيهه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصأ فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصأ لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكارأ وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سمادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والفزائى ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستندأ إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (باسكال) ، وزعته الزهيدة الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي العلاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجمته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الغزالي ، كما يحكيه في المنقذ ، شبهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوى عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي العلاء . ومما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليله ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرها أو مستقلا عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحاة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهى : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترب بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيب به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتمارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتمارضها =

٨ - التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفادته العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطب والطبيعة والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) تجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المنفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصـطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شريح جنون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المنفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934 ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتعدد شخصية ابن المنفع هذا ومسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) فارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستمضى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعى (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسى خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفى حوالى ٣٠٠ هـ أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسى وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعى وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كلَّ علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل النقلة يوالون النقل في القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس الفُتْنَانِي^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب بحبي النجوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قني ، وهو نصرانى انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابى ، وتوفى ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدى المنطقي^(١) (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد فى ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى، رسالة، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوداً كماله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النفوس :

وينبغى أن لا نعدّ هؤلاء النّفلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ؛ إذ كان يفدر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به ؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسة الحكمة : أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها لمجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى ، دين آبائهم . وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) فهرست ص ٢٦٥ .

رؤى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آبائي أموت ، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

واقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (روح = πνεῦμα = Geist) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميّزاً .

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أمرها أجلّاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، ونشرها بالعريضة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة .

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ،
وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذى نقرره فى أمر النفس ورد كثيراً فى كتب العلماء الذين جاءوا
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحل آراء أفلاطون إلى المرتبة
الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام
فى أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا
يضعون النفس (Seele) فى مقابل العقل (عقل = Vernunft = Geist = νοῦς) ،
ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت فى جملة الأشياء الغائية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر
فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما فى الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذى
لا يعتريه الغناء .

ونحن إذ نعرض للكلام فى هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ،
ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت فى هذا العهد الذى نتكلم فيه ؛
فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالثقافة اليونانية :

لم يكن فى استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلفه لنا العقل
اليونانى فى الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،
لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا مهتمين لتذوق هذه
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الا كبر^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يقبوتها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولا حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « توكيديدس Thukydidis » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفةٌ ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوروس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس . ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يُرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أى حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبرير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أبدى آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن

عام ١٨٩٥ ص ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة قلو فطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحَرَانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يقصّل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيداً طريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرائين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المضمون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

ص ٩) مستدلاً به على رأى له . ولم أهتم إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرها لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيذون ، طيمارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهب في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك السكندی كانوا جميعاً يقولون بمحدث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة السكندی في وحدانية الله وتناسخ جرم العالم) . ويحكى صاعد في طبقات الأمم عن السكندی أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وراجع الفارسي تفصيل بيان موقف السكندی من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسائله ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاحة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملتفة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحادثة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثناءها يسك بيده تفاحة يصمم برمجها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحادثة ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذى يتكلم هو سقراط . وعلى الفارسي الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتلانا ، وهو موصوف بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونه مبهج النفس ، فيدعونه هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت ؛ وثواب العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌّ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وايسر تجد النفسُ سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تلتهب قليلاً ، ثم تتمد ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهيبها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يحمله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كلَّ شيء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ - أونولوجيا أرسطو بالبس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى^(٢) . فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال النية عن عالم الحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظنَّ العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسى ، وَخَلَعْتُ بدنًى جانباً ، وَصِرْتُ كَأَنى جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أنى جزءاً من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقَّيتُ بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلِّق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(٤)

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريشى ببرلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً ينجذب الأبواب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تسكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ؛ والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ واسكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصوّر بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم السكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه

στοιχείωσις θεολογική (ومعناه الأسطقات الإلهية) لبرقلس .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهمًا خالصًا من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لديهم من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وشروح علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطليسي مثل كتاب السياسة ، فكان بديهيًا أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثمَّ عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفِّق بينها ، فالتزموا الجري على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطربين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ — على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فاسقة مُلتَمِمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(١) هذه المقارنة أسامها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجموا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن تقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، وأن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ^(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلاسفة في المجلة ، فوجهوا عناية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّي الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية لفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدتها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بحثين ليولوس أورمان J. Obermann عن مشكلة العلوية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis ، فيينا وليبتزج . ١٩٢١

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يحملون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يمهّد لها بمقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ — الفلسفة في الإسلام :

وظأت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشربًا لمعارف السابقين ، لا ابتكارًا ؛ ولم تتميز تميزًا يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيرًا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تَتَبَعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنّية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تفاسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقّق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنّية الإسلامية بغيرها من المدنّيات . والفلسفة ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يُعَدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرَبِّنا أولَ محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذّيّاً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظتهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطلعنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئةهم التاريخية ، ولندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مُهيّأةً لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حق ولا يونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكرى الإنسانى .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم تشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموؤها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فسدت الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يقداركوها في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يزل شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجعلته مقالتين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقتضيه بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقةً أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نعبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضى بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، مافي اللغة العربية ، كان من المحتم أن تهبط الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداولة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحى الجارى على السنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحى الجارى في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يَخلُصْ منهم من
تسكَّلَ أحياناً^(١) ؛ على أن السَّدَج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة
نظرة ارتياب ، حتى أن المسمودي ليقصّ علينا أن بعض نخاة البصرة كانوا
يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزعة ،
وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون النمر ، فلما سمعوا عدوا عليهم
فصفعهم صفعاً شديداً^(٢) .

٣ - نخاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ،
حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُحيط

(١) لا أنهم معنى هذا الكلام ؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم
أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد مُجِعت الشواهد من لغة العرب كأدلة
على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تسكف ؟ ! خصوصاً وأنه تقرير لأمر
تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجعي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة
البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار
البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم
ناراً وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد والاثنتين والجماعة من الرجال
والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالمجلة ، فقال : ق قياقوا ق قياقين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك
استمظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تقرأون القرآن بحروف الدجاج ؛ وعدوا عليهم
فصفعهم ، فأتخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . صروج
الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .

الغموضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه^(١) لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشد عن القياس ؛ ولهذا سُمِّيَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكانت العرب الذين بقوا على ساليبهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكنديين ، حتى أسرفوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصم :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἐξηγησίας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد^(١) ، يَسَّر للعرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ السكامة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أنى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أمى في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أمى توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجعت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنِفَتْ أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر مايل .

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد للجاحظ أمراً في الناحيتين : أما في الخطابة فأشارته إلى القياس المخمر في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فابذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي المعروف عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العَرُوض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويُروى أنه مُسْتَنْبِطُ علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القومي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وَزْنَ العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قُرَّة^(٢) ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بمخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغَوْص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلسكان ج ١ ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلسكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضرةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسدٍ نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم نفرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجميل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرقي صورة فيها دقّة وسمو ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جلته ؛ وتقبلي لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه ، واسكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

مذهب الفقهاء^(٢)

١ — السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلم أفعاله وبنى عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم التأمّني بنبّيه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاهتداء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصّ كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

نم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسمّي الفقهاء الذين جعلوا لأبيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) ، مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ - ١٨٩ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لتزى مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١)

واسكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تَعَلُّمُ لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبيِّن للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صَوْب ، وأولت ، بل وُضِعَ الكثيرُ منها ، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقه للغرض الذي يُستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة نسبته للنبي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث — وكان يعتمد في أكثر أسره على السنة — جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تَعَلُّمُ المنطق مؤخرًا بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف بريعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ، أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمي^(١)

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصي في ثانيهما أضيقُ منه في أولهما . ولما ألفت الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلي ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي)^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن في مجال أضيق .

وانصل بهذا بحثٌ فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن السكلى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يَنْدَلْ كبيرَ شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل في العادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بقاء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١)

٣ — موضوع الفقه وضروته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سُذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمّون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٧٢ ، ١٧٦ — ١٧٨ .

(٢) إجماع العوام عن علم الكلام من ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وليس هنا ما يدعوننا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفرعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمُسْتَحَب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقَرُّها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكمّل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكمّل العقلي بالمعارف والتكمّل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشرعية من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتشكيل الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثرت ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الحارث بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في انجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بهد المحاسبي أبو طالب المسكي بكتابه « قوت القلوب » والفرزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديبي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

٤ - الأخلاق والسباسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فوجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المتزندقه ، مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين ستنكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جملتها نزعة جامعةٌ توفق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية ؛ وكان السكفاحُ بين الأحزاب السياسية أولَ عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فوجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155. (المؤلف) .

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »

ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يخفوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التديقات الكلامية ؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالسكينة

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التى كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة فى فارس بنوع خاص ، والتى كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفى فى الإسلام موجّهاً إلى انفاحية النظرية العقائدية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التى عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظّ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة فى المادة غير المصوّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن المسلمين بدين ، ولم يحثهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،
ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) نَبَّه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين للفلسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تيمان وريتير ، ويذهب ريتير إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب المال والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرنست رنان . ورنان ، إذ يشكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعرى والانتصار للخطيب ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصلى علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 363.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين العاديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى المنهج =

= الخالص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بعدما ينفذ في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم ، مستندين إلى استقراء أحوالهم - والذي يعيننا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبى ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى آدم يتفاهمون فى الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوزون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، فى الأرواح المستعدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

نبوياً في هذه الأرواح . وهنا لا يفيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص
للملة صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلاً ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل يفنى وصف
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في المعمل أو الوصف
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويمافنونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وابن هذا من أحاسيسه التى تتوج بها نفسه والتى لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبوطة ، على طريقة المؤلفين في المادة ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد
إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادى ، عندما تتصور نفسه بالراى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كاداً
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمس ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة
بين النغم الجليل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
في الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
وعن الحقائق الغيبية والعوالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ،
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قوالبه بما اصطنع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التعمثر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش العارض من الآراء المتضاربة التي لا تصوّر من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقة في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبهمة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، بحسب ؛ بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيهه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإتقان والفظام والتدبير على المنظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أولا تبصرون ! ؟ » (سورة الذاريات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، ألو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خلقوا السموات والأرض ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شك ، فاطر السموات والأرض ! ؟ » (سورة إبراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون بفضلله في أقوالهم أفعالهم وما يضمون أو يقرّون من نظم ، هداة للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه .

وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً للنفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس بمحتوى الوحي ، فيصبح ممتزجاً بها وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمعنى الذي تبّهتُ إليه في أول هذا الكلام ؟

وقيل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نعلمه نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فنهاهم النبي خوفاً من أن يعيل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولا كيلاً يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جرياً وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحى بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولدزهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بمنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإلهام الصحيح ، ولا حاول العدالة بالفصوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة ، مما نبّه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذى أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنَّ أمُّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغٌ فيقتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة وابتغاءً تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربى يغلب عليها أحياناً الشعور بمظمة الله وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : «خالق كل شئ» ، «وهو القاهرة فوق عباده» ، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» ، «يهدى من يشاء ويضل من يشاء» ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : «وقل : الحقُّ من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ، «لا إكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية» ، «كل نفس بما كسبت رهينة» ، «من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلَّ فإنما يضلَّ عليها» ، وما أنا عليكم بوكيل» ، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى» ، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» — لكان لرأى جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة فى ظاهرها بحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا ممدى عنهما ، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للمعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينسكركون المنكرون الوحي المحمدي على أسامها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجهية لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولدزهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للعودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادية صرف — وجود مادية وحياة — وجود مادية وحياة وغريزة عليا — وجود مادية وحياة وعقل — وجود عقلى صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجدتها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجي في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسميره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقاط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي السكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح .

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يطبق عليه أى اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شئ له من الصفات المعروفة ، إذا أخذت هذه الصفات معناها المادى ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يُدرَك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعى من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته .

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما تدبينه منها ، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تفسر إلا بالرجوع إلى المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات ، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات ، وكل ذلك لا يبين حقيقة ، وهو في حق المطلق لا يغنى شيئاً .

والملاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقى ، ولا أن تعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارها في الأعماق طرفين ذهنيَّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبليُّه : إنه وحى إلهي ، جاء ، ليبلغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الانصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه السكفاح الروحي للأحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصدددها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحيانا ويعبر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحيانا أخرى — وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية ممّا ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى الفطرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهَهُ » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لمشهود ذاته بجهاها وجلالها للذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يمتدب ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من الدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقريرَ صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متمالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وخليفةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً منافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عند الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذى هو منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم شيئاً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلى وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه توتر ، بل تناقض يؤدى إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن — فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما — معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجل ؛ ويبدو الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك السكأن المحدود من موقعه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يجر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه شيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود السكون ما هو فعّال في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق السكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في السكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نصٌّ صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخَاطَب ويكَلَّف باعتبار أنه مرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامةً لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان المفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتيقن لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركَّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة الى تعارض مزعوم في القرآن ؛ وتعليلها يثير ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجه فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه .

وينبغي ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لوجوده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، وهو إذا كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصي وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعلٌ ، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملأكاته من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض ، لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

ويلتقي الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن نظل في داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق .

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه أثرًا لموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو مفتحي الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وبفعل المقامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ السكمال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخلًا في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل ، والمصريف والتدبير ، وفي القدرة على التغير والتبديل ، والبسط والقبض ، والعطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة السكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والسكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة السكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطقي

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً لى فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيتَ ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهبه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، ومرتباً به ، وداخلاً في نطاق الملك الإلهى .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الحوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف توجه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يعدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمبدرة له ، بما لها من صفات الكمال التى لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون . وكل هذا الكلام موجهٌ لمن يقول بوجود الأله المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهى عند العقل ثابتة كشيئته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما فى القرآن من كلام عن بنى آدم فى هدام وضلالهم وأنهم فى طبائعهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت فى الكون شر فهو فى الحقيقة اعتبارى ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضعون أنفسهم ، تمشياً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتوزم فى الغالب المعرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجة للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحى والعلم تحت زاوية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحق ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكي يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة المباشرة للباحث العادى ؛ وهم يكتبون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التعارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يفحص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوزه التحليل لغاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُلمُّ معه شتاً .

إن القرآن كتاب موجّه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً .

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين المعتزّ بفعله للخير المعترف بالمسؤولية فى فعله للشر يجد ما يرضى شعوره

بذاته ويتفق مع المدالة التى يتصورها .

والتدين المذهب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وأتاب ما يبدد يأسه ويطمئنه

على مصيره .

والفاطر نظرية فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخامر الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا المعصين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحّدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر والأشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحّص أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للسكان المحدود أو السكان الروحانى الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شىء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان ومثوره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المعادين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للسكان أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب المترتب على إنكار الحق له من الجلال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك .
إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؛ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
انسجامه إلا من ترقى بمشاهدة للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام
نفرضها نحن على أنفسنا أو نحتملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرغمتنا ضمائرنا
على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم ومرور ! ؟ وكم أجبتنا أن تُسبِلَ المأساة
منا الدموع أو لُمنّا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج المتسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالسكلام
هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلمية ؛ ورحمة
الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
متشابهين ؟ وهل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام
كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبني
الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود
الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
لا يعرفه ولا يقنعه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من
الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام
وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن العلة والوحدة ؛ والعقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلا عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بالهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمرٌ جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمد به بتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، واسكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بموجد للكون فمآل مؤثر في مجلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل - حتى في العادة - يكرن في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشعر بأننا نحن اللذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(١) القول بالوجود المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالمقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان وممبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد ومملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلممين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبّين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية — حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنتج نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضيق مجال الفعل الإلهي ، بل مجال الفضل الإلهي ذاته ؛ والموحد لا يتدخل في الكون ، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعي "مدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتعمد ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلا عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم الذنبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء ، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفي مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفي نظرتهم من التمسك بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بموجود مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلقه في الظروف التي فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم في رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هي هي .

وهذا هو رأي بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا — حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيتين — أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن .

(٤) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمتها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يقصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكتها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطاق إحدى ناحيتى طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بمض الشهور - بمعارضة عقله وبمحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى العادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في السكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ السكفاح ؛ وهو بحسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حرّاً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجبهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمع طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، فلماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو مهجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسمونا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سميه. للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراهها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّة

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبني ألا ينظر
لا لنفسه ولا للسكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالمجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فمهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال على في معرفة الحقائق وكمال على في
إفاضة الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبني ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بمد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول
عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتمارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبر
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . وللقُرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو السكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، التقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤتي من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه وبطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفادته المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب المملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبتداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية^(١) .

= نحو النفس ، إدراك كلياً بملكات متحررة من عقال النسبية ؛ وقد وجه القرآن العقل الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ، لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه مرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقّيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير ، وليس هو اليوم بالشئ الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوياً ، لا يستطيع معه أحد أن يفكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة أكثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وأهل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داخلًا ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى ^(١) .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً ومما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية لعقل الإنسان » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزير في مجلة جمعية المستشرقين الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1903) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم السلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي . ويرى جولدزير (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرق الأخير .

٢ - علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على نمط منطقي أو جدلي ، تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنِخت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت بمباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الفرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأحمدي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما نصادف لفظ « كلام » بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتاب المواقف لعفد الدين الأحمدي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، واللعل (ص ١٨ من طبعة ليبزج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخطاط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضم المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكير داخلي في النفس .

عبارة ندل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « المتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة ^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (منهجو العقائد المقبولة مقدّما) والحق أنه على حين كان الجيل الأول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

على أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدّد في التكبير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد ^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة ^(٣) بل إن هؤلاء

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للأسفرايينى ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » أما المرجئة فن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — راجع مذاهبيهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فما بعدها .

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ — المعتزلة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهب كلامية متسقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للقدرية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممجّجين لعقائد الناس ، يحلّون السيف محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بقاء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية الغاثليين بحرية الاختيار ، وفي أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

(٧ — فاسنة)

مذهب في العقائد^(١) ، وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التماثيل والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة موجودة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتيسر به الرجال في الشرق^(٢) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه عتزين عن تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنياً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فخلعوا لله صورة ذات أبعاد وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصافحة ؛ وحكى عن داود الجوارى أنه قال : أعفوني عن الفرج واللحية ، واسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً ولحماً ودماً ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديداً الجوده ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ ، فأتوا بأراء ضالة لاتدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أسرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدر له . وكان القدرية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخص لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويماقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢)

(١) خصوصاً الشيعة والحوارج ، والمرجئة إلى حد ما .
(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بمبدئين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجسراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين السكفر والإيمان ، وهي منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه إلى الحوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إمابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي مجاهدة كل من خالف حكم الله وأمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الصالح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقابية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدرون مذهبهم بالقول بالوحدانية ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يعجل في كل أفعال الله في المرتبة الثمانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار اثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه ^(١) ؛ ولكنه خالق للأفعال فقط ، وقل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تنصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أمي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناهض أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو علملا ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر الملل ص ٣٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري

وفي الملل والنحل ص ٣١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٨٤

الله ومن مُبدعات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقيِّدُها في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقيِّدُها حكمته .

بل هم علّوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلاح ؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مسراداً^(١) وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله^(٢) ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبهوم بالجوس القائلين بالاثنتين^(٥)

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذى لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي ، ولكنه لا يفعلها لقبحها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فالله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا ، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذى ألزمتهمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويمجد الفارنى الأسباب التى أدت بالنظام إلى هذا القول مبسوطاً فى مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفى كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان فى أفعاله عن الله ، مما قد يؤدى إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثانى يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث فى أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) بجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها .

٥ - الذات الإلهية :

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوجدانية لله تأكيداً جازماً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المسكان الأول ، وهى : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً يبنى عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن فى القول بتعدد الصفات القديمة مغاغة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما فى الثالوث عند النصارى ،

(١) آيات القرآن فى هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة .

(٢) فى القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس بعلم الكلام فى مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شأننا بعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة فى القرآن .

(٤) الملل ص ٣٠ - ٣١ .

لأن هؤلاء الآخرين أولوا الأفانيم الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكن يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً للبعض الآخر ، فردّوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢) ، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٣) ؛ ويكاد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نحمد الفيلسوف ينفي الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نحمد المتكلم من المعتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثل شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأفانيم الثلاثة على أنها صفات ؛ فثلا جاء في كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبى البركات المعروف بابن كبر (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX. p. 634 « فصل في الذات ومعاني الصفات : ذات البارى تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أفانيم ، ومى يبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالوضوح ، أعنى الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أى الصفات المعبر عنها بالأفانيم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأفانيم قائمة بالجوهر » .

(٢) الملل ص ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للشهرستاني ص ٣٤ ، ويقول الشهرستاني (نهاية الأقدام ص ١٨٠) والأشعرى (مقالات الاسلاميين ص ٤٨٣ ، ٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤ . ثم أن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً ؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حيالها فهي ليست موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق الكون استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدل على الله بمصنوعاته ، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته .
على أن المعتزلة وخصوصهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله لا يشرّكه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذائعاً في جميع بلاد الشرق ذيوماً كبيراً ، تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ - الوحي والفعل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعمّدون للكلام صفة من صفات الله القديمة ؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعة لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله شرّك ، وذهب بعض الخلفاء — معارضين لذلك — إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأئمة . ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصوصهم ، فإن الأيام أتت هؤلاء الخصوم ، وكان وزعج

(١) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أر غيره من الكلام الإلهي قديماً ، أما من ينفي الصفة القديمة فهو ينفي قدم دليلها الخارجى . هذا ما يميل إليه جولدزيهر وهارتمان أيضاً : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الاسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلاهما بالألمانية . أما ما يميل إليه بكر (ZA. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقاله عن مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف ذلك وجود خلاف أساسى بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم العالم ولتمييز الناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفى بين كلام نفسه وكلام افعلى أثر فى القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطانا مما يهدى إليه النظر العقلي ؛ ورعى كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يؤفون القرآن حقه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأولوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيرا من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على نصـوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالعوالم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضا ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علما فطريا يؤدّي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلا ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١).

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبتد بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكانوا أول أسمرهم يحفلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعا ، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقلي المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح تحجب معرفتهما بالعقل ، واتباع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول الشهرستاني بعد كلام للجبايى (— ٣٠٣ هـ) وابنه أبى هاشم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتنا شريعة عقلية ، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فـكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي جعلتهم يقررون هذه الديانة العقلية . الملل س ٢٩ ، ٣٦ ، ٤٠ — ٤١ ، ٥٥ .

كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه العُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أوّل المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) يرجع القارىء في فهم ما يلي عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، ويرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية ، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الفزّال المتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب الثنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقى والدينى الذى من شأنه أن يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى يعرض للإنسان من المرض والعاقبة ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التى يفعلها عن قصد وإرادة -- راجع مذاهب الواسلية في الملل والنحل لأشم سستانى وكتاب مذهب الذرة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ ويرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير عن أبي الهذيل ؛ والمواضع مبيّنة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، ويرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه يجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين ، فيقول إن الله عالم بعلمه وعلمه ذاته ، حتى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤوّلوا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أوّلوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأنهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المرید والمراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلى وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

(١) المثل ص ٣٤ . ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، وبصرح الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة اسنانبول (أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير ، يعنى أنه سميع وسيبصر — المثل ص ٣٦ .

(٣) زاد الصوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، ترى خلاف هذا .

(٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل ، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر ونهى ، ويقوم بمحل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفانى ، ولا تكون الطاعة لما تضمنه من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأمر والنهى بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعى ، فيها اختيار ، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُ عليه السكون الدائم^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدى^(٢) .

ويفرّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) الملل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن للحركة أولاً تبتداً منه ؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافى القدم الذى أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يثبتاه لله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافى ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافى والنظام ؛ (الانتصار ص ١٣ — ١٤ — فارق التهاافت للفزالي ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرنا لرسائل السكندى الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ — ٣١

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبين هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين لإنسكار البعث الجسدى .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير قسر ، وهو من كُتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحي ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقبل ورود الوحي ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُفرض عن القبيح كالكذب والجور^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبي الهذيل قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبي الهذيل معاصرٌ أصغرُ سنّاً يلقب بالنظام المتوفى سنة ٨٤٥^(٢) ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بيّن . هذا الرجل مفكّرٌ جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصُ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزيف ، جيّدُ القياس ، ولكنه قليلُ التثبت من الأصل الذي يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحملِ مِرٍ . وكان أهل عصره يعدّونه مأفوناً أو زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس . (انظر أيضاً أبا الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) الملل ص ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانيء البلخي المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح العيون لابن نباتة ، وعبون التواريخ لابن شاكر من ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ما قيل عنه ؛ وفيه يجد القارىء تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) الملل ص ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل
والآفة من ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من
الجود والجمال؟^(١)

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وُصف بأنه مرید لأفعاله فعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وُصف بأنه مرید لأفعال عباده أو لوقوع أمر فعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مخبر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
خلقت كلها ضربة واحدة ، ولكن بعضها يكون كامفاً في بعض ، وبمرور الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣)

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعال قطع مسافة متناهية إلا بفرض
الطرفة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
الفار والحجارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ .
وكتابتنا عن النظام ص ٨٩ فما بعدها .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضِدُّها ، وهو البرودة ؛ وهنا تحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيّر في الكيف . ويرى النظم أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظم إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظم يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويؤول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظم بشاطر أبا الهذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأراييج أجسام لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبهدادي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله^(١)
ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ — الجاحظ :

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خلُو من الابتكار .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام .
كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن
يضمَّ إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؟ وهو يصف في كل شيء
أفاعيل الطبيعة ، ولكنه يُشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه
اضطرابي يأتيه من أعلى^(٤) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ،
والمواقف للأبي حنيفة ص ٥٥٧ — ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على التسعين ، وفي
كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يتبر الجاحظ عن ذلك بقوله : « إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، ويحصل أفعاله طباعاً » ،
ملل ص ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُسْتَكْرَهَا^(٢) .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكْتَرّاً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تأليفه .

١٠ — معمر وأبرهاسم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر فى مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدى إلى التعدد فى ذاته^(٤) . بل إن معمرأ يشكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) لارجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأى وتمايل

الصهرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق السكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) .
وعنده أن الأعراض لا تنفاهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس له إلا وجود ذهنى^(٤) .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن مُعَمَّرَ لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر مريدٌ مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يشعر بالنفاد الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد ظهر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Ph. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمرأ قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بمادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف » (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعاسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملة ما ، وسطاً بين الموجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُذَج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاءموا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الموجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلا^(٥) .

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، والمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولسكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بقاء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) .

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحييف من حق الإنسان ، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري لجرهم في أقاص السوسم ، ابن خلكان . والأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استنسان الخوض في السلام ، والغالب أنه ألفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب الجمع ، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه ^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان ^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يَسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق بالإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبتاً لأئمة المذاهب ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات ^(٣) .

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة . قال الجبرية إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنما للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتتجرد له همة ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنسكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء . وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة علي الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلاني والجويني .
(٢) الكلام عند الأشعري معني قائم بالنفس ، والعبارة والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزل ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزيهر في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشرعية في الإسلام) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
الشعور الديني وجابات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان
العقل وإيمان القلب » في العدد ٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يعوّل على الوحي المنزّل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقلّ عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ^(١) .

فإنه عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُغايّر معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في السكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالردة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار ^(٢) .

١٢ — المذهب المخلصي القائم على القول بالجواهر الفرد :

وأحص نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحميئاً ولا تقييئاً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب . ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوه هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلاسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلبته مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا المسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 ؛ فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارىء المقدمة التي كتبناها له .

على أنه يظهر لي أن الأستاذ دى بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وأن كان صاحبه خصماً . وقد لحص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة . Continuous re-creation and atomic time : بعنوان : Isis, 1927, P. 342 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلسفي الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Outman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٢) حاول س . بينيس S. Pines أن يلتمس في مذاهب الهنود في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أسلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حمى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التي أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق الخفار القادر على كل شيء ، وينبغي أن يُعتبر ويُسمّى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعالم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين المذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدّم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحلّ هذه الأعراض المتغيّرة هو الجواهر [الجسميّة] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ المتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيّرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغيّر الموجودات كلّها على وجود خالق

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٨٠) والصفحات التالية) لرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعلم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .
وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعني الجواهر ، والجوهر والعَرَض أو السكيفية هما المفولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة السكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسَب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولى ، من حيث هي « قُوَّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكان والعِظَم ، [أعني الامتداد في الأبعاد] فتجوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين المتضادتين ، بما في ذلك صفات السلب . وليس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلّق العدم والقضاء ، وإن غرّ وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كَلَّى يَعْمُ أكثر من جوهر ؛ والكلّيات لا توجد في الجزئيات المتشخّصة بأي وجه من الوجوه ، بل هي معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال الجواهر الفردة المتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لها حظراً ، وهي إنما تملأ المكان بالنصبية والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقطا ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً .

ولا بدء من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تغيير فسيبه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرِّفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدّة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

والكي يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردّاً على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولسكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا تواليها عالمياً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النخاس ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزموه استعالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضر بونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائل : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث السكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائل : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلق الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم السكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعرى أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماس النار ؛ فالمماس لا توجد الإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماس بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائماً الوقوع أو أكثرها قيل إنه فعل الله بإجراء العادة ، وإذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الحارق للعادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استنبول .

(٢) يرى الأشعرى أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أى أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، وبوجود العقول المفارقة جملةً ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات الخلق وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تبرز بجواهر الجسم . والفكر على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحب أهل النقي أن يقتربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت أعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢) ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التهديد للبافلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرافي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لتري فقد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بدّ من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص مرديهم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصلون فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمدّت بعض هذه النظريات من كتابات منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسودبلى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرس على الأقل .

(١) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فغيره خلاف يرجع إليه القارىء عند ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات المهندس (١٦) رأيا للبتى هو أن الصوفى صافى فصوصى فسمى الصوفى (قارن اللزوميات لأبى العلاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب اللمع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة ليدن ١٩١٤ م ٢٠ فابعدا .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله ^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما زوى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أموى ومن أموى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنية المتنى
دانيتنى منك حتى ظننت أنك أنسى
وغبت في الوجد حتى أفتيتى بك عني

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبجاني ما أعظم شأني ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد الحو ، لم أكُ غيرَها وذاتي ، بذاتي ، إذا تملّست ، تجلّست
ومى عبارات يذب عنها السمع ، ولكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله ، فيجئ أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبجاني سبجاني ! أنا ربّي الأعلى » فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؛ أذهله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كفّته » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛ والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستقل بذاته إلا وجود الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم « شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما ثمّ إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحميلُ نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردُّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية النامية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى المتقدم من أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام السكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيتُه في ذاتي فَعَشَقْتُ نفسى عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا المفقى والفناء وسامعُ نفحات نفسى ، النائي والزمارُ

والصوفية أشعار في كل من المقامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ وهم يخشون أن يوتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم .
وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية
الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
المتكلمين ضخمة القول بالخلق من حيث هو فعل لله وحده ، فقد ذهب عند أهل
التصوف ضخمة القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثل له الخيال والحس من أشياء
متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمعقول إنما يَرَدُّ عنده إلى
مركز واحد .

وإذا أردنا نزعاً تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،
ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنَّتْها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن الحسوسات ، كثيراً ما يحلمون عند
بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب^(١) .

على أن تنبؤ نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحقة
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد نقلناه عن القارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكون شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقَلَّين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكتفِ هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمُّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تزام تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالمقصود والرشيد والمأمون أوفَرَ حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سيرة الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرَّبون إليهم أهل الشعر والأدب ويُفدِّقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحياً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكننا نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظراتٍ جدية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والاتزان ؛

وحلّ محلّ ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسّية في تصوير الأشياء ، فنونُ البديع المملّة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي .

٢ — أبو العتاهية ، المتفني ، أبو العموء ، الحريري :

فأما أبو العتاهية^(١) (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتّر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الحنين إلى الموت ؛ وتتلخّص فلسفته في أن يُسَيّر الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يجعل الزهد خيرَ وافي له من الآثام^(٢) .

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولم قدرة على أن يتذوّقوا شعر الطبيعة لا يسرّهم الكثيرُ مما لأبي العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المتنبّي^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحِكَم والأمثال المأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبّي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي العتاهية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خلبكان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو العتاهية من مقدّم المولدين في طبقة بشار وأبي نواس . ولعله كما قال Oestrup دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ الإنسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمتنبّي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك، غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً، وجعلوه في مكانة لا يستحقها. نعم، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام؛ ولكنها ليست فلسفة، وليس القالب الذي صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، بالذي يسمو إلى منزلة الشعر.

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريراً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج، كلنوى أو مؤرخ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة، دعا إلى الزهد في ملذّاتها؛ وكان مُتَبَرِّمًا بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة في الدين^(٢)، وبمزاعم الخاصة في العلم، مبيّناً للعيوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد.

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري، ولد بعمرة النعمان في عام ٣٦٣ هـ، وهو شاعر فيلسوف زاهد مثناثم أوصى أن يكتب على قبره :
هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلِيٍّ وَمَا جَنَيْتُ عَلَى أَحَدٍ

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.
والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً. هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص.
(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجو غفرانهم	بتقبل ركن واتخاذ صليب
ويقول: تزبوا بالتصوف عن خدام	فهل زرت الرجال أو اعتميت
وقاموا في تواجدهم، فداروا	كلهم ثمّال من كُمَيْت

ويكاد أبو العلاء يكون خلوًا من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أضلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَعْدَرِ وَرْهَطِهِ وَعَنْ سَبَلِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبِي
فَقَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُخْلِ صَرْفُهَا مَلِيكَاً يُفْدَى أَوْ تَقِيّاً يُذْبِي
أَرَى فَلَسْكَ مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، عَدَا يُصَانُ وَيُحْبَبُ

إنما هذه المذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما ديانتهكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمع الخطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سمة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحفاً وأودعنا أفانين العداوات

فلتفعل النفس الجميل لأنه خيرٌ وأحسنٌ لا لأجل ثوابها

(١) قال أبو العلاء :

لَوْ أَنَّ بَنِيَّ أَفْضَلَ أَهْلِ عَصْرِي لَمَا آثَرْتُ أَنْ أَحْظِيَ بِنَسْلِ
وَقَالَ : وَأَرْحْتُ أَوْلَادِي فَهَمُّ فِي نِعْمَةِ الْ مَدَمِ الَّتِي فَضَلْتُ نَعِيمَ الْعَاجِلِ

وليرجع القارئ إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كريمر في كتابه المتقدم الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتسكاد نكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويجعلوا لأنفسهم شأنًا واسمًا فيها ؛ وكأنهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادّة أنى بما يَسُرُّ الكثيرين «^(١).

والحريرى (١٠٥٤ - ١١٢٢ م)^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ ففى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يعلمنا أسى حكيمته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِداَعِ ! فَأَنْتَ فى دَهْرِ ، بَنُوهُ كَأَسَدٍ بَيْشَةٍ
وَأَدِرْ قَفَاةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْمَعِيشَةِ
وَصِدِّ النَّسُورِ ! فَإِنْ تَعَذَّرَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشَةٍ
وَأَجْنِ الثَّمَارِ ! فَإِنْ تَفُتِّكَ فَرَضٌ نَفْسَكَ بِالْخُشِيشَةِ
وَأَرْخِ فَوَادِكَ ، إِنْ نَبَا دَهْرٌ ، مِنْ الْفِكْرِ الْمُطِيشَةِ
فَتَعَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْذِنُ بِأَسْتِحَالَةِ كُلِّ عَيْشَةٍ^(٣)

٣ - التراث الناربجى :

و يمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا ؛ ولكنهم لم يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ هـ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام القامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات

Rückerts Uebers. d. Makamen II, S. 216.

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أولُ الأسر مادةً غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوّن العرب مناهج خاصة بهم في تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلمّ جراً ، على نحو ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والاتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهبٌ في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يَحْصِ العربُ أخبارَهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين دائماً قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضعٌ للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المفاخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شئ

الوجوه ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله^(١) .

٤ — المسعودي والمفردسي :

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن يلقى من الناس ، أننى وجدتم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهو به الحيلة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجابة فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة لازوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجم إلى الفصل الخامس بابن خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاکر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعرونة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بآراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودى (فى كتبه) يترك للقارىء اللبيب ربطاً الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالمٌ من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو المقدسى ، الذى نبغ حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبالعظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن غايةً وضعا نصب عينيه .

يبتدى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعالم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا بما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصّل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوال البلاد والأمم التى رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتحامل ؛ وكان يقوِّض المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء النقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده فى الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر البناء الشافى المقدسى المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس بالجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم مترز والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

ومحن نقبتيس العبارات الآنية مما يصف المقدسى به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تمّ لى جمعه إلا بعد جَولانى فى البلاد ، ودخولى أقاليم الإسلام ، ولقائى العلماء ، وخدمتى الملوك ، ومجالستى القضاة ، ودَرسى على الفقهاء ، واختلافى إلى الأدباء والقراء وكتّبة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصّاص والمذكّرين ، مع لزوم التجارة فى كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن فى هذه الأسباب بفهم قوى حتى عرفتها ... ودَوَّرانى على التخوم حتى حرّرتها ... وتفتيشى عن المذاهب حتى علمتها ، وتفظّنى فى الأسن والألوان حتى رتبتها ... مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المعصية ، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسبة ، والصبر على الذل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رَغِبْتَ نفسى فى الأجر ، وطعمتها فى حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنّبت الكذب والظغيان ، وتحرّزت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه الجواز والحال ، ولا سمعت إلا قول النفقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه فى موضع آخر من كتابه :

فقد تَفَقَّهْتُ وتَأَدَّبْتُ ، وتَزَهَّدْتُ وتَعَبَّدْتُ ... وخطبتُ على المنابر ، وأذّنت على المنائر ، وأتممت فى المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرايس ، ومع الخانقائيين التراث ، ومع النواتى العصائد ... وسخّنت فى البرارى ، وتَهَتْتُ فى الصحارى ؛ وصدّقت فى الورع زماناً ، وأكلت الحرام عياناً ؛ ومَلَكْتُ العبيد ، وسَحَلْتُ على رأسى بالزنبيل ، وأشرفت مراراً على الفرق ، وقُطِعَ على قوافلنا الطرق ...

(١) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للمقدسى نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ — ٣ ؛
 فارن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients ,
 II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسى لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ في الحبوس ، وأُخِذَتْ على أنى جاسوس ، ومشيت في العمام والثلوج ،
وزَلَّت عرصة الملوك بين الأجلَّة ، وسكنت بين الجهال في محلة الخاكة ؛ ولم نلت
الرزَّ والرفعة ، ودُبِّرَ في قتلى غير مرتة ؛ وكُسِيت خِلَع الملوك ، وأمروا لى
بالصلَّات ، وعريت وافتقرت مرات ^(١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأنفسنا الشرقي رجلا مخلصاً لما ورث
عن آبائه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا
التصور غير صحيح تماماً ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنسانى .

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوكليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولا لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ مَنْ عمل على نشرها بينهم صابئة حرّان^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتّقين وأنصاف المتّقين . وكذلك أخذت أجزاء مفترقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نُسبَ إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بمتزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّف الإنسان ، بدافع من نزعة التدين ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أمرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، يفتنعون به في تقسيم الفرائض^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتبجلى في هذا نزعةٌ عبر عنها المصعودي أدقّ تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ نحسن ، عدواً كان أو صديقا ، وأن تؤخذ الفائدة من الرقيق والوضيع »^(٢) . بل يروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالّتك ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ — علوم الرياضيات :

وفيثاغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فياسوقا ، ولا طبيبا حاذقا إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك .

(١) في الأنصبة في الميراث .

(٢) انظر صروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ . راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ — ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله السكندى (ص ١٠٣) « وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس الفاسية عنا والأمم المبينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . . . بل كل يشرفه الحق » والسكندى أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر السكندى قسم ٣ فيما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضعون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحس ، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يسر للخيال التلاعب الغريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصدر كل شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العدد ^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو العدد الدال على العناصر الأربعة وغيرها ، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيئاً ، وقد أصلح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تعارض العقيدة الدينية ، فلم ينل تأييد حمة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المنجم فهناك عالمان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فساكنان بعيدان عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فللك القمر من موجودات مؤدياً إما إلى ظهور علم فللك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادته الأوهام . ولم ينبج من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع نشرتنا لكتاب السكندی فی الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت السكندی ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلِ أَقْلَ نصيب من الثقافة أن يَسْخَرُ مما في أحكام النجوم من سَخَفٍ مما كان ذلك على الباحث المثقَّف ؛ فقد كان يشقُّ على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس عِلْمِ أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجةً لفعل الأَوْسَى السماوية ، ونورٌ منبعث من النور العلوي ، وصدىً للانسجام الأزلّي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول السكواكب والأفلاك تَحْزِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكِّلةً بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخيرَ والشرَّ إلى فِعْلِها ، وحاولوا التنبُّؤُ بجوِّاثِ المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثرُ فيما على وجه الأرض طَبَقًا لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون في هذه العناية اثناوية الموكِّل بها للسكواكب ؛ وهم في هذا يَسْتَنِدُونَ إلى أدلَّةٍ مرجعُها التجربةُ الحسِّيَّةُ والعقلُ ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقولٌ مفكِّرةٌ مجردةٌ منزَّهةٌ عن للتَحْزِيلِ والإرادة ؛ فهي منزَّهةٌ عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثيرُ عنايتها متجهًا إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من السادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما مجموعه تناوَلًا علمياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نَتَّبَعَ نشوء هذه الفروع ونموَّ بنائها .

وقد أرادوا أن يعمِّقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكليّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتحن السحرة ما اطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنُّبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبيع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوى فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليّة للعالم وما يُخبئُه له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعضُ مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنية تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّد ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعيات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تسكد العلوم الرياضية ، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأفكارهم لا تنفك تتردّد ،

(١٠ — فلسفة)

شأنها شأن كل ما فى الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ، فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل فى ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكى من دوران الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً فى تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ نفاً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنيّة عن البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التى جعلتهم يعمدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى ^(١) . فلا عجب بعد هذا أن يظهر فى الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما كان الطبيبُ إلى ذلك العهد يكفى بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى مخضنتها التجاربُ ، إذا بالمجتمع الجديد الذى نشأ فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ، أن يُلمَّ بفعل السكواكب فى كل ما يمرض له من حالات . وكان الطبيب أخاً للمُنَجِّم ؛ وكان علم المنجِّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرّج على أيدي علماء الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يفتخرون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم فى هامش ٢ ، ٣ ، ٣٦ .

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبَيَّن في مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث ، بمناسبة كتاب الجالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدْرَكُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤْخَذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي ^(١) .

٥ — الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسَب إلى فيثاغورس ، وَبَقِيَتْ إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م) ^(٢) .

(١) يجد الفارسي هذه المحاوره مبسوطه في كتاب مروج الذهب للمسعودي

ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب المسلمين غير مدافع » ، كما يقول صاعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر . ويقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وفاته خلافاً ، فيقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لغرة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها نحو من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفدي في كتابه « نكت الهميان في نكت العميان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع الفارسي إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus وس . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تنفّث ثقافة رياضية ، ثم أقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفّر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخليلية ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعظّم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثّر الحكمة التي تضافرت على تكوینها القرون ووَغَتْها بطونُ الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً للرازي : ويسمى Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس بالرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة ، وهو مؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — انظر مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ص ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، منتقياً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول صاعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأقصى ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخرية ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطعن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطليبي من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والهلاك للبشر ، فليرجع الفارسي إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطعن في الأديان والنبوات يعتقد — طبقاً لمذهبه في حدوث العالم ونشأته — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحِّضْها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة^(٢) ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَشْفَ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحریم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعة الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يهتم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنك إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والأنكد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده ، يبنى الإنسان ، قمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّم شأن أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكَلِّف نفسه مشقة خاصة للتعمق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحاب أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءه لكان نظرية مُثْمِرَةً في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأناباذوقليس وماني وغيرهم . ورأس مذهبهم خمسُ مبادئ قديمة هي : البارئ تعالى ، والنفس الكائنية ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلُّنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل في بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصناعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لإظهار الدين البيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو تمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فأفقته .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتر في القرن السابع عشر .

الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بقديم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط ، وهو الهيولى أو الأصل الذى تتكوّن منه النفوس ؛ وهى جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمّى هذا الأصل النورانى أو الهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاض من نور الله . ويتبع النور ظلٌ خلقت منه النفوس الحيوانية خادمةً للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظله تسكّونت الطبائع الأربع ، وهى : الحارّ والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليبترج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى الهيولى ، فهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى المطلقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الحلاء متوسطها ؛ والحلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويعمل الرازي اختلافات كفيات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه فى تأليف الأجسام . وللرازي أيضاً مذهب فى المسكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالتمكن فيه ؛ فإذا لم يكن التمكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ، فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير لا بث ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهّم حركات الأفلاك . ويجد القارى تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها فى كتاب الدكتور بينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حاقماً^(١) .
ويدل كلام الرازي نفسه دلالة بيّنة على أنه كان مُنجمًا ، وعنده أن الأجرام
السمائية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأحسام الأرضية ، وأن
هذه دائماً عرضة لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
التوحيد الإسلامي الذي يفكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة
الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون :

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهب الدهرية ، منكرين له بالطبع
الإنكار الذي يليق بهم كموحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولاً
عند الكثيرين ، فإنه لم يَنْل نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥)
بياناً لعلّ حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛
ولكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجبّل في هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها —
ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجبّلت ؛ ثم لأنها مجزّت عما أرادت ، فأعانها الباري على إحداث
هذا العالم ، رحمةً منه وعلماً منه أنها إذا ذاقَت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
الهيسكل الإنساني ، وليدّ لها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلص منه كلها
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع الفارسي إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين
ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَحْبَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالماديين أو الحسين أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء ، ولكننا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا^(١) . ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنَزَّه عن المادة ، أما الذين شعروا بهذا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن كلا من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضماف والإنفاء والإهلاك . وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتيت الحوادث . وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث السكونية وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، المنون ، الحدثن ، المنايا . . الخ ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم . ومما يلتقي نوراً على ذلك قول الغزالي في المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأقدمين جددوا الصانع المدير العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل ص ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المقابين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينسكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول في موضع آخر (ص ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينسكرون المعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينسكرون الحدود والأحكام . وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ - ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينسكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة - راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصالح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تُعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها
 من مبدأ فَعَالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً .

ومن أصول الدين الإسلامى أنه لا يميز إنساناً على آخر ، ولا يُقرّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ للعالم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرّية تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تألفت بالغمرة والصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجرى ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكّال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتى وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبنوا فيها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزييفات ، وفارثها بحس هذا ، ويجد أنها تغمش من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائغ ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً ، ويسقشدها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفى من حيث تعبيرها عن العصر الذى كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخى والأدبى . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والمرحوم أحمد زكى باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي ، فيرجع إليه القارى . وقد أشار الغزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حسن ومن حق وباطل - المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، وللعلماء من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثير منها مُقتبس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمى إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفى سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من التذرّع بجميع الوسائل . وصار أعضاؤها يُؤوّلون القرآن خلاصتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم فى التوراة أو فى القرآن ، ولكن وراءها فى الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدى هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرية إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد فى آدميين لتدير السياسة العملية الدينيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله فى وصف هذه الجماعات التى كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التى كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة فى البلاد التى يُضَيّقُ فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint-Simon اشتراكى فرنسى ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفى بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هى عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعمة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدى أكفأ الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يحتمل في اجتذاب البعض بإظهار الشعبية والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستَعْرِجُ النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين ، في

== وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تُمِش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتعهَّد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها : وهم يصرون على حقوق الإدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القداح (المتوفى حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أباً شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسى عبد الله بالقداح ، لأنه كان يعالج العيون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لنرى نشاطهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نوربرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالأحداث السكائنة في البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، كَيْفَ تَمُوتُ ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنانجيات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان بوالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألفها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقضى بالطاعة والتضحية .

وسراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالملك فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في السكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب .

٢ - أمروا به الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تتكوّن من أربع طبقات ، على أننا نعرف على وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنسأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأساتذهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس^(١) .

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ — ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٨ م .

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبية من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتبة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها منسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسطية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لملوهم بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور ؛ وتبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقة الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤرّلون الحج إلى مكة بأنه مثلّ ضرب به الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) خسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والحادية والخسون جامعة لأنواع الفئات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير - ظاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعَلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبسٌ على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة هادئة ؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ناروا وأحدثوا حروباً ، ودعوا إلى إعادة التعميد ^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقي كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينسكرك كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم في مجلته رزينا غير عنف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يؤس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للسكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سما أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولهم آراء في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد فى ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري ، والعمري ، وزيد بن رفاعه^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التلقيني^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلقين ، أعنى الاقتباس

== عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن لزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا الهادئين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المقارنة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تمة صوان الحكمة ، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للعديسي . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى ، فطاطهما ؛ واللفق أحد لفق الملاعة ، وتلافقوا أي تلاءمت أمورهم . ورغما عن المعنى الجاري لكلمة التلقين فإنني قد استعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وزرادشت وعيسى ، ومحمد وعلى ؛ وهم يُجِلُّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجِلُّون أبناء علي ، ويعبدونهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القعل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فنفذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٢) .

والجسم غاية الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بعث لروح الإنسان ، لتحياء الحياة الروحية الخالصة^(٣) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين نبههم النظر الفلسفي إبان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأشياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم . والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالآله بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدى الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦ . وانظر أخبار الحكماء للقفطى ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنيمة عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تجعل من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على السنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لآثار حوله الشكوك .

٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبضوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيد في تقسيمها ، فن العسير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا نجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج ؛ أما الصناعة فهي إخراج المانع الصورة التي في فكره ووضعها في الميولي .

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للمعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم ، وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر .

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكاً مباشراً .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

٥ — الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علوم اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضاً علوم الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت المدين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، ففيه السكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى $٤ \times ٧^{(١)}$ ؛ وبدل أن يسيروا في ذراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فإنهم أطلقوا خيالهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً ، بل هم يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوِّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندسة والحساب يؤدیان بنا أولاً إلى النظر في السكواكب . وهنا ، في التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومفاسدُها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشترى والزهرة والشمس تجري بالسمد ، وزحل والمريخ والقمر تجري بالنحس ، وأما عطارد فمُتمزّجٌ ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذى يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرّها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تعاجله المنية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يُنمّي العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشترى للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . واسكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢)

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦٠ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المعقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في الصور المفارقة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول . والأشياء نموذجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يبدئ على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأناطوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخاصة والعرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض له^(٣) . ثم يكمال الإخوان نظام المفاهيم والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهى التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التى نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التى يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هى أسى أنواع المعرفة ، وهى معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التى تُستعمد من الفطرة أو من الوحي الإلهى .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المنزه عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى عن التضاد بين الجسمانى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام فى تعبيرهم ، ومراتب الصدور هى^(٣) : (١) العقل الفعّال (νοῦς) (٢) العقل المُنفَعِل أو النفس الكلّية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهى قوة من قوى النفس الكلّية ، (٥) الجسمُ المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصرُ العالم السفلى ، (٨) المعادنُ والنباتُ والحيوانُ المكوّنة من هذه

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ — ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان ، وهي والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء .
ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .
والعقل والنفس والهوى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدىء
عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هوى أو صورة ، جوهراً
أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهوى والصورة ، والأعراض الأولى هي للسكان
والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سارنا مذهب إخوان الصفا ،
الصوت والضوء .

والهوى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحل فيها من الصور ^(١) ،
ويسمى الجواهر أيضاً الصورة المادية المقومة ، والعرض يسمى الصورة
العقلية المتمة ^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً وانحاً في هذه المسائل ، وعلى
كبل حال فالجوهرية تلتمس في السكلى دون الجزئى ، والصورة مقدمة على
الهوى ، وكأنما الصورة الجوهرية طيف ينفّر من كل اشتغال بالمادة ، فهي
تسرى ، كما نشاء ، متقلّة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على
وجود أية علاقة في الجوهر بين الهوى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في ذهن
فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما
رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر
الميلادى ^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا رأى . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشى ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX
Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمى لكل عالم ، بل هى تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسريانها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصعّحون فى غير كبس أن الفرس والفيّل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شَبهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيّل . والحق أن الجسد فى مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدّها هى الماهية الفعّالة ، وهى تخلقُ الجسد لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .
هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس السكّية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلّف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ فى بحر الهوى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج

وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية المفكرة ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تنقله القوة التخيلية وتجمعه ، ويجرى هذه القوة مقدّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكرة — ومسكنها وسط الدماغ — فتميز بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي مجراها مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدها بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١)

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن الباصرة مقيّدة بال لحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك اللحظة ؛ أما السامعة فهي تمي ما أحسّته في الماضي ، وتسمع نغمات الأفلاك المتألّفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، نجد خصائص العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم . ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتها في مبدان المعارف عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلفظ ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً كبيراً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النباتات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى السكالم^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينفي عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أى أساس يمكن أن ينهض ، أمام عاقل وتفكير ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلى تلخيص بالفاظ من عند من فكرة هي أيسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن ثمَّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً ميتافيزيقياً . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الفاموس الإلهي الذي يشمل كل شيء ، كبداً ثالث ؛ وهو وضع محكم لآله رحيم ، لا يريد بأحد شرّاً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويمدب بالفار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآئمة تلقى جهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس السكّانية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الأخلاق :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢

العقلية ، والعمل الخلقى بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛ أما الأجر فهو عبارة عن الخروج إلى ملكوت السموات .

ولكن لا بد فى هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالحبة أسمى الفضائل ، وهى الحبة التى غايتها الفناء فى الله ، الحبوب الأول . وتظهر هذه الحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة القسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُملج الصدر ، ويطلق القلب من عقالة ، ويبعث فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزل .

لا نعجب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد بخساً عظيماً ، ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام] محتسبين إياها على قانون الحبة ، ولكن يجب أن نعى بالجسد ونُصلح من شأنه ، لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستعيرون مميزات من خصائص الأمم المختلفة ؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملاكى الأخلاق ، ربانى رأى ، إلهى المعارف ^(١) .

١١ - تأثير رسائل أنطوان الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦ .

هذا لم يَرْضِ أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت نواستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن المتشددين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحد أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها .

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقفين ؛ وأصبح دلائل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطائية لا تثمر إلا في جو مضطّبع هيأه لها الأسراء . والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يمجّد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١٩ ، طبعة مصر عام

١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال

فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخاص بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخزون بمذهب أرسطو

متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمسكلمى المعتزلة^(٢) و بأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلى مقدار ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

“Zu Kindi und seiner Schule”, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبحيثاً عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبحيثاً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسالته ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربياً المنسب ؛
 فُلِقَّ لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقرانه من المتوفّرين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 لتحديد هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يجمع للثقافة الفرس وحكمة

(١) نرجع القارىء فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الوافي
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأنني قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غني عن التطويل في التعليقات
 على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليبترج ١٨٧١) ،
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعب بن قيس الكندي .

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقنطري : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥ .

(٤) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان . عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م) .

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم^(١) ؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أخٌ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق^(٢) . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفَلُ بِجَنْسِيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث السكندى في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣) ، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى : « أرثولوجيا أرسطوطاليس »^(٤) ؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف السكندى . وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السُّنَّة ، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

(١) هذا ما تعارضه آراء السكندى معارضة تامة — وليراجع القارى رسائله فهي رغم أنها فلسفية تفيض بالإعان وتعميم النبوة المحمدية وعلوم القرآن .

(٢) ينسب المسمودى (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن السكندى كان يذهب إليه ، ويذكر عليه رداً شعرياً طريفاً لأبى العباس عبد الله بن محمد الناشئ .

(٣) يقول ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان : حُدِّثَ التَّراجمَةُ في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، وبمقرب بن إسحق السكندى ، وثابت بن قرّة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري » . وأغلب الظن أن السكندى لم يكن « فاقلاً » ، أعنى مترجماً بالمعنى الذى نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه ؛ لكن السكندى لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسائله ..

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجهل السنَّة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنَّة التي وُلد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجب أن المسعودي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دورٌ صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكَّد لها بقاء يدوم نحواً من أربعائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في السكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يראה من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدَّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب البخل .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وجعل الأستاذ نلليو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ - موقف من علم الكلام :

كان السكندى رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١)، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ المدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرىاً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢) .

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض السكندى نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= السكندى هام ٢٦٠ هـ (٨٧٣م) ؛ ولكن يفهم من رسالة السكندى في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(١) انظر القفطى ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل السكندى فيلسوف مبتكر بالمعنى الذى يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة للسكندى كتاباً في أت أفعال البارئ كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن السكندى يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والماسانية والمحدثين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضى وطبيب ، ويقول الشهرزورى في نزعة الأرواح وروضة الأفراس (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ٢٨٣) إن السكندى كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الشرع والمقوليات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتفال من الكلام إلى الفلسفة الخاصة ، كما نراها عند الفارابى . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9.

للنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضا التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإسلام بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمعةً بأسرها على الاعتقاد بأن العالم صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذى نظر ثاقب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن ينفذوا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة السكندى الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تبرز فيها الأفلاطونية الجديدة بانفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجد في تآليفه يرسل تخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) للسكندى رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له الففطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، وتجد رأى السكندى في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للسكندى « رسالة في افتراق الملل في التوحيد ، وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والففطى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة السكندى في ملك العرب وكميته التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أبحاثه الطبيَّة ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركَّبة ؛
والواقع أنه بنى فعل هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتوالية
الهندسية المتضاعفة . والأُسْرُ في الأدوية أُسْرُهُ تناسب في الكيفيات المحسوسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أُريدَ أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أُريدَ أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهم جراً^(١) . ويظهر أن السكندى عوَّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذِّق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
طريقاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانبهِ سوى تلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
السكندى ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « السكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى السكندى هذا ونقده نقداً شديداً . وهو يعيب السكندى بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
جاء بشناعات وهذيانات أدت إلى تخطيط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
السكندى ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب .
راجع كتاب « السكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها ،
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى السكندى في المشكلة ونقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرنا للجزء الأول

من رسائل السكندى لتجد كلام كاردان وترجمته .

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندى ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤثر فيما دونه . أما المعلول فلا يؤثر في عاقبه التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة العلة ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلول ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكل التَّحَقُّقُ إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مرث كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضة عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنها صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندى في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجزء . لكن الفعل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندى ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندى في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ — ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندى آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ فان ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس ؛ ولسكنها مزودة بذكري حياتها السابقة . وهي لا تظمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام .

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم السكون والفساد ، الذي قد يسلب منا في أى لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقْتَنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نَقَرَّ أعيننا ببقاء مقْتَنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقْبِلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هَمًّا ، معيقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري وراء الحمال الذي ليس في الوجود ^(١) .

٥ — نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركنها المحسوسُ والمقولُ والتي تنزع نزعة حُلُمِيَّة ميثافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

== لأرسطو وأفلاطون وغيرها . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة . وإذا فارت البدن التذت لذة كبيرة . وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فابعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعدناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فابعدها .

والعقلية ، وهى القوة المتخيَّلة أو المتصوِّرة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن المحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك المعقول هو والعقل شىء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voûs) فى الصورة التى ظلمت عليها تدبوا مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد السكندى ، من غير أن يبالوا بتغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعانى الكتابية عناية علمية أيضاً بالواقع الطائيسى فإن من أول ما يبدو فى المباحث الفلسفية للمسلمين فى العقل حاجتهم وزغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والسكندى يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والعقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كعادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣)

(١) راجع رسالة السكندى فى العقل ورسائله فى ماهية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول من رسائله .

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة السكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ويحسن أن نذكر النص اللاتينى نقلاً عن نشرة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى ، أعنى العقل الذى هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا رأى الأسامى الذى قال به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عَنَّا ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا رأى يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذى أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطونى الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخُلُقِيَّة إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الفلاسفة فاعلم أعظم قدرًا من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالمال المحسوس

= في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التى نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، السكراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس . وقد نأشناه هو وغيره وبمئتنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندى ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) هذا التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وهو يثاب ويمتاب على ذلك .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء . ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو^(١)

٦ — الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجمع ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إضافات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢) . والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينا ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وجول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يقبوا مكاناً كبيراً في نبت الكتب التي صنّفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : G. Flügel, al-Kindi, Leipzig 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (٢٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى نبت كتب الكندي في كتاب Flügel تر أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وألفاظه وموته ومخاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم .

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في السكندى تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله السكندى من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، ونحو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب السكندى صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى السكندى ، يتخذ الفاس أو يتخذ نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى السكندى هذا^(٢) .

٧ - أصحاب الكفرى :

أما تأثير السكندى معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسى المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) السكندى يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للسكندى كتاب في التنبيه على خدع الكيميائيين (القفطى ص ٢٤٦) ؛ والرازي وكتاب الرد على السكندى في إدخاله صناعة الكيمياء في المتنوع ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسى ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحبة طيش المعتضد^(٢) .

اشتغل السرخسى بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسى ذكراً بين تلاميذ السكندی أبو معشر المتوفى^(٣) عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويرى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالسكندی ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فملا أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالعلم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسى « كان أولاً معلماً للمعتضد ، ثم ناداه وخص به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير به في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب علمه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأشاع وأذاع بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه المعتضد إليهما » ؛ وقد قتله القاسم بعد سبعين في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاضن السكندی ، وينرى به العامة ، ويشتم عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه السكندی من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعاد إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن السكندی بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم السكندی » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ السكندى بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص
إليها من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُتَّبِعاً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفِظَ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن ننتهي من السكندى من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته
أبداها القاضي صاعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابيه فيها ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن السكندى : « ومنها كتبه في المنطق ، وهى كتب
قد ففقت عند الناس تفافاً عظيماً ، وقلما يذفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهى التى
قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا يذفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال السكندى
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر صاعد ، وبذكر القطعى (ص ٢٤١) مثل
ما يذكر صاعد من إهمال السكندى لصناعة التحليل « التى لا تتجرر قواعد المنطق إلا بها » ،
ويقول : « إن صناعة التركيب التى قصدنا فى تواليفه لا يذفع بها إلا المنتهى الذى عنها يتجرر
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التى يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
فى كلامه عن الفارابى (ص ٦١) وتابيه عليه القطعى (ص ١٨٢) ، وابن أبى أصيبعة
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول صاعد إن الفارابى نبّه : « على ما أغفله السكندى وغيره من
صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه
الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فقامت
كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هى ما يذكره
الفارابى فى كتابه لإحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التى
تستعمل لتصحيح شئ ما فى الأمور كلها هى فى الجملة خمسة : يقينية ، وظنونية ، ومفلسفة ،
ومسقة ، ومخيلة . والفارابى يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن
تتكون هذه الخمسة هى أجزاء المنطق على الحقيقة فى رأى الفارابى ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأقوال المغاطة ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والمباراة والقياس فهى توطئة
للبرهان ، وإنما دخلت فى المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مفردات المقولات .

فكأن صاعد يقول : إن السكندى أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها فى
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعداً أصاب فى قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المنتهون المنتهون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان السكندى قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (صاعد ص ٦١) « وفيلسوف المسلمين غير مدافع » (الففطى ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلسكان (ج ٢ ص ١٠٠) : « لأنه » أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه . ويقول ظهير الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام مغالوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب تنمة صوان الحكمة للمؤلف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والشهرزورى (نزهة الأرواح وروضة الأرواح مصور مكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه » ، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير تغيير حتى في ألفاظها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه Mélanges ص ٣٤٢ .

ويقول ديتريشى Dieterici في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضوجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان السكندى ، كما ألمح إليه دى بور ، قريب الصلة بالتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن السكندى كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق المصطنع وعن المعجمة الفسكرية والآفوية . وقد كان الفارابي يحيا حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . ارجع إلى ما كتب عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه للدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عنوانه : نظرية المعرفة وسلة العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مدكور : La place d'al Farabi dans l'école Philosophique musulmane, Paris, 1934. ويجب على القارىء الرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبعت بليدن والأخرى بميدرد آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهمهم =

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يتبعون فى أبحاثهم منهجاً أكثر دقةً وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون فى بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين فى العلم ، عُنَى بكل منهما فريق :

فالفلاسفة الطبيعيون عُنُوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسنى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؛ فنلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (طبعة فاندريك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد السلكية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادى' الرأى المشترك دون تحجيس . وكان للفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد عنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢) ، ويوصى ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صمويل بن تبون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألفه ، خصوصاً كتاب مبادئ' الموجودات ، فهو زهرة الدقيق الخاصة » . (مونك ص ٣٤٤) . وقد نبه صاعد فى مباحث الأسم على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هامش ص ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُباين طريق الطبيعيين كل المباينة .
فالحدث الجزئي في نظرهم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت
كلّي ، ويمكن استنباطه من هذا الكلّي .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحملون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلشّشون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكن نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله
في نظرهم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم^(١) .

(١) ولنوضح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيق تبين معنى كلام
المؤلف : فالفارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طريقي الاستدلال على
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإتقان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، عرضةٌ
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثّر الفارابي فهو أن يتأمّل المفكّر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » و « الوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) و « الإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مكرّزة في
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط معانٍ أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث إذا مُوجِد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلية والمعلولة إلى ما لا نهاية — وإلما وُجِد
الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذي هو علة
جميع الممكنات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ، أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنْ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » [سورة ٤١ (فصلت) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر للرازي ، وأصغر منه سنًا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي .

[آية ٣ هـ] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى صانعها ، وهو في الشطر الأول من الآية ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاهتمام من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في الشطر الثاني من الآية ، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ؛ والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وتمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها هوية أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو هويته مغاير لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب مارابي كتاب فصوص الحسم ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل للفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحسم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظَلِّه الملوك بسلاطنتهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن حَيَّلان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلين للمجموعتين الثلاثية والرباعية (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التنبيه والإشراف المسعودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلكان في حكايته لقُدوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والشهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرّب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة سرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنفون بمسائل الإلهيات أكثر مما عنى بها أهل حرّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م^(٣) . ويروي أن أميره تزيّ بزى أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفى عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته للعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، (ابن خلسكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلسكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياح » ، وهناك كان يقضى وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والقفطي (ص ١٨٣) وابن خلسكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفى عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والشهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هَرِمًا قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدى^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وثمانون عاماً .

٣ — موقفه إزاء أفهوطوس وأرسطو :

ولم يعيّن أحدٌ الترتيبَ التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فعلى مؤلفات كتبها للجهمور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أهل الشرق « المعلم الثاني »^(٥) ، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « المعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأبين ، يقال عن الميت ؛ والمذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة سلى عليه في نهر من خاصته ، ويقلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلا من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أوحده دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) للفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥ م) نقلا عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابي أخصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفسَّر وتُشرح على طريقة الفارابي ^(١) وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات « قاطيفورياس » ، وكتاب العبارة « باري أرمنياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « طوبيقا » ، وكتاب الأقوال المملّطة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا » ^(٢) . أما إيساغوجي فرفوريوس « الكلّيات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتى بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

= ترجمة أحدّم ترجمة الآخر ، « فبقى تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عَفَت رسوؤها ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا وخلص منه كتاب الشفاء » ، ويفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني . « وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ هـ) من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول ، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءً متأسكاً وجعله أول العلوم الحكيمية وفاتحتها ، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمي « المعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام يذنبى أن نلقاه بالتردد والحذر .

(١) لكن للكندى « رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٣٥٩ — ٣٨٤ . وبين ترتيب الكندى وترتيب الفارابي شبه كبير ، والكندى هو السابق ، على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندى عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) Auscultatio physica ، وكتاب في السماء والعالم de generatione et mundo ، وكتاب الكون والفساد corruptione ، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie ، وكتاب النفس de Anima ، وكتاب الحس والمحسوس de sensu et sensato ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكان الفارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى « أوولوجيا أرسطوطاليس » (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتمشياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه الفارابي سمع السكيان — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلاسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م) ، ويسميه السكندى : الخبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الجمع بين الحكيمين في إثبات الصانع وفي أمر المثل وفي العلاقة بين النفس والعقل .

(٣) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

اللاغوية ، وفي السيرة العملية لكل منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأى أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلد إماماً واحداً وتفقد له انقياداً أعمى^(٣) .

٤ — الفلسفة :

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشىء عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزيايتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ، ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهب التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين ، وهكذا يحجم ما يتوهمه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب الربوبية ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع القارىء إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التي يعول عليها ؛ وهو لا يعنى العقل الفردي بل العقول المختلفة المستقلة ، ولذلك « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يفتقر باتفاق أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة المقلدون لرأى واحد ، المذعنون لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للخطأ ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحوث ومعاينة وتبكيث . أما تعبير دى بور عن هذه الفكرة ففيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نتناض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نتشبه بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون . والفارابي يرمى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة

(١) يبين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفاسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من الشهوة « كما تكون شهورته للحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون ميفضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتاب البيهقي (١٤ - ١٥) والشهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المراج ، متأدياً بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والفدر والحيانة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ... غير مغل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها ، معظماً للعلم والعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدرٌ إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل الحرفة ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا بعد من الحكماء » .

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢ .

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وزاجع أيضاً كتاب التهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٤٩ - ٥٤ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصوها^(١) ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات . وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لـ لسان الفارابي من الوجهتين الفاريجية والدينية ، أن يبدأ بالكلام عن منطق ، ثم تناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، وتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ - المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة في نصرة العقائد ، ومحصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تمام ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق . والتصورات — التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤدّيها الحس ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته ؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان ^(١) ؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية ، يمكن أن تُدبّج لها عقل الإنسان ؛ وأن تَفطن لها نفسه ؛ ولكن لا يمكن أن يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين ^(٢) .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتل الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق ^(٤) .

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) يميز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود : وعنده أن هذه « معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التنبيه ، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يميز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن السكك أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعنى المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقلي واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي .

ولا يقنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويُحدِّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة لحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة العلفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فسكان البرهان عنده يعين الحد .

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطرارى يقابل الوجود الضرورى ،
ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع
أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى المواضيع الجدلية يبحث الفارابى درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى
نُحَصِّلُ بها معرفة الممكنات . وتتصل بها الأقاويل المغالطة والخطابية والشعرية
التي أمم ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابى يضمها إلى المواضيع الجدلية ،
ويجعل منها جميعا منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً ، وليس هو بحق ؛ وهو يعضى
قائلاً إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان
« أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين المواضيع الجدلية
والشعرية ، ولا يعدوان أن يكون حقيقة خادعة . قالشعر إذا أخط أنواع المعرفة ،
وهو فى رأى الفارابى كلام باطل وكذب لا قيمة له ^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة السكليات ، متابعةً لإيساغوجى فرفوريوس .
والجزئى عند الفارابى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والحسوسات ، بل هو
يوجد فى الذهن أيضاً . وكذلك السكلى ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً فى الأفراد
الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج
السكلى من الجزئيات بطريق التجريد ^(٢) ؛ غير أن للسكلى وجوداً بذاته ، متقدماً

(١) يقول الفارابى إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يُتَعَلَّم من كتاب مواضيع
الجدل ، والذى كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه
يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة
الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك
الحمراس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل السكليات ، ومضى التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى السكّية وهى : الرأى القائل بأن السكّى سابقٌ على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضاً فى جملة المعانى السكّية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارها كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماماً ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشيء فى القضية ، أن يبين شيئاً من أمره : فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه^(٢)

٦ - الموهوم ، الله :

ونزعة الفارابى المنطقية نراها أيضاً متجلىّة فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثمّ سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بدّ

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص

الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علةٌ تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أدب العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقِل محض^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتعيُّنه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له^(٣) ؛ فلو كان ثمَّ موجودان ، كلٌّ منهما واجب الوجود ، لسكانا مُتَّفِقَيْنِ من وجهٍ ومتباينَيْنِ من وجه ، وما به الاتفاقُ غيرُ ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتمعن المتحقق نسميه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يبطل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب دعاوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى عيون المسائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصّه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كُنْهَها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكلّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلّ من معرفتنا بالطبيعيّات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلّ من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولـكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه اضمف أبصارنا ؛ فالضعف الناشئ عن ملاستنا المادة يقيّد معارفنا^(٥) ويعوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرقب من معرفتنا له في ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكلُّ ، وعلمُه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمعّله لذاته يصدر العالم . وعلةُ الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التعليلات ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات المفارقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) المدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن المارابي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه تصودنا ، =

(١٤ — فلسفة)

وعند الله ، منذ الأزل ، صورُ الأشياء ومُثلها .

ويفيض عنه منذ الأزل مثاله ، المسمى الوجود الثاني^(١) ، أو العقل الأول^(٢) ، وهو الذى يحرك الفلك الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تباعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعةً — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .
والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

= ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصورها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه » (عيون المسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) يسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما .
والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعّال ، ليست
أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلبس
الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيّلة فى العقل^(٢) — فهى ستة أجناس
أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان
الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والاسطوانات
الأربعة^(٣) .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين الفصارى ، لما نلاحظ
فيها من تقسيم ثلاثى . وعند الفصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة
عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه
من التأثير بأساتذته الفصارى .

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهراً لفلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى
تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فوجد أن الخلق أو صدور العالم عن
الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فيض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا
تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثانى ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عيون المسائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب
والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى ههنا .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجودُ الفلك الأتقى ؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى الفلك الأدنى ، وهو فلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١) — كما يعرف هذا النظام كلُّ متقف من كتاب السكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك باجتماعها تؤلف سلسلة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم وحفظ وجوده شيء واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ، واسكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للمدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم مما .

٨ — العالم السفلى :

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توتفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إنما يتناول العالم السفلى فى جملته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثر

(١) يجد القارى ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك ، فى المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل السكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شيء فيما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد — راجع نشرتنا لرسالته .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ لإدامة وجود الشيء ، الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع » ؛ فهو علة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » . (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعنى أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابى يبين فساد علم أحكام النجوم^(١) الذى يعزى كل ممكن (حادث عارض) وكل شئ غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابى ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهى تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوى فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلى ، وهى تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهى لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلى من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير ، فى نظر الفارابى ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهى خيرة^(٤) أبداً .

(١) للفارابى رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ؛ وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبهة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابى إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأى قياس ينتج الشئ وضده فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهى الفارابى من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابى : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف فى طباعها ، فإلى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب ^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة ^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسابقة لنزعة المنطقة ، لا يخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هبولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام ^(٣) . ولنفقّل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بعده ، إذ وجوده أبدأ كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعني بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنفس والعمر ... الخ . . . انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرق من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كُرْهُه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها ، والنفس تقف حيالَ الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والعلوم ، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس : الغاذية ، الحاسة ، التخيلية ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومزاجاتها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يقترن بالحساسة نزوعٌ نحو المحسوس ، فتنشأه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالتخيلية نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشاق إلى الشيء أو تسكره ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة هى نزوعٌ إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالحس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك « - المدينة الفاضلة ٣٤ - ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(١)
والنفس كمالُ الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ وما للإنسان على الحقيقة
إلا العقل^(٢) .

١٠ - العقل في الإنسان :

فمسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيّلة ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسيّة — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلّك الأخير ، فلّك القمر .

فالمعرفة الإنسانية لا يحصّلها العقل بجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقننا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تنسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقليّة .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، المسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
لنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية في بعض
الرسائل الفارابية ، نشرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه
الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٣٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كائنية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والعقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذي هو فعلاً دائماً والمتحقق تحقّقاً تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويصل إلى معرفة اللامادّي الذي فوق الحس والذي يسبق كلّ إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهولاني والعقل المنفعل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه ^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذى وهب الصور لـ شكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة فى وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً فى عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها فى العقل الإنسانى ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقربه من الله ^(٢) .

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محل للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه فى هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الفاطمة لبدنها تعطىها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل السكلى ؟ إن رأى الفارابى غامض فى هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً فى مختلف الكتب ^(٣) .

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيما يختص بتناقض رأى الفارابى فى بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الصورية بعد الموت فى آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح فى السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون فى =

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تفصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأوهام :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعاً تصوف وزهد .

== هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات ومجائر . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشري في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جوار » ، (قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين بانصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مزاراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابى أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو فى هذا رأى يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنسانى^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوى ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابى تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتهم ، أن الرجل الذى يعرف كل ما فى مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابى من العمل الخلقى ، وإلما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسّ وتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان التعمّل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكانه اختيارٌ واضطرارٌ فى وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدّر فى علم الله ؛ والفارابى من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة ، ولهم شأنهم الكبير فى علم السلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتبسيح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحى وأن يقبل على الخير ، ويتبعد عن الشر ، وهذا رأى غنى عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابى بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هى النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق ؛ والأول فى سائر الحيوان ، والثانى فى الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنسانى ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تَكْمُلُ حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعنى إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق^(١) ، وهو الذى تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذى فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابى ، فى علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو فى سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابى رجلاً شرقياً فى نظريته للأمور فقد ظن أن معانى الجمهورية الأفلاطونية تنلخص فى صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابى أن الناس قد دعمهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدنية بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهى نوع واحد ، ويرأسها الفيلسوف .

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابى كان يعيش فى ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هى أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامى ، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابى لما نظر فى جمهورية أفلاطون لم يبق فى نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرقى ألف الحياة فى ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابى يشبه المدينة بحجم حى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد الفارابى هذه المقارنة كاملة فى المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٦ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك المهد . غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كمالها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الملة ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليقات في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهى تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما فى المدن المبذلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر أو أضلّهم^(٣) ، والعذاب ينتظره فى الآخرة .

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة فهى وحدها التى تبقى ، وتدخل العالم العقلى ؛ وكلما زادت درجتها فى المعرفة فى هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية . وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات فى كلام الفارابى مجرد ستار ظاهرى يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنسانى فى العقل الكلى وبفناؤه فى الله أخيراً ؛ فالفارابى يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدورّه عن علته ، (أعنى من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوى ، رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الآخرة ، لأن الله فى كل شىء ، بل هو الكل فى وحدته^(٤) .

١٤ - نظرة إصمحابية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابى فى جملة ما وجدناها مذهباً روحانياً (Spiritualismus) متسقاً تمام الانساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابى خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها فى المدينة الفاضلة ص ٦١ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابى : « واجب الوجود مبدأ كل فىض ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال الكل من ذاته ؛ فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل فى وحدته » ، القصص طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة التخيلية ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفارقة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل ، والتي يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالوجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام السككي من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفاضل عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما في ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ، ولسكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتير .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابي إن عناية الله بمحيطه بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر ، والشر موجود في الكائنات الفاسدات ، لأن طبيعتها تقتضي ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض ؛ فلو لاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعاوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسى وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضعَ

(١) يبين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلّونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسّمْ بها إلى الأبد . وقد يكون لأبيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرّت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١) .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثيرٌ من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذى التفّ حوله علماء عصره فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعضُ ما كان يدور فى مجلسه من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التى كان يلقنها مستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفى الفقرة المتقدمة ليس لها سندٌ كافٍ من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد هُتِرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبه ابن النديم من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلاً فى العلوم الحكيمية ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع يحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجده ترجمته فى كتابى البيهقى والشهرزورى اللذين تقدم ذكرهما .

(٤) انظرها فى كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحوت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة السكندى رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى ، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى ، والتدقيق فى التمييز بينها . وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقى . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلى وفى العروج بها إلى العالم العقلى الأسفى . وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية مقتضى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجرى ذكر أنبازوقيس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجرى ذكر أرسطو فى مجالس أبى سليمان العلمية ، التى قصص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى^(١) (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبى سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما فى معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفى السمى والهيئة ؛ ورغم ما صرف عنه من سفوف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه فى آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم فى بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضمه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرحليوت فى دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبى حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القيس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التى كان يدور حولها البحث فى مجلس أبى سليمان ؛ وهى مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبى حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن ملأهم ؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق ^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً ^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم ^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب فى الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور السجستاقى والجماعة التى كانت تليق حوله أمرٌ له خطرُه وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة فى الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فى نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » ، القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة لإيران .

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابلة التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مادهش له البارون كرادتفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف المدن الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبهه ، في رأى كرادتفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصفُ الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء لافيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفسادة » التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن السكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هي تجمع له قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأنتم ؛ كأن كل حيوان قد طُبع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، ينبغى أن يجروا عم ايضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبه متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أولئىء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير » ، له الحق فى السعى لمغالبة غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا رأى الأسامى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يَنْقُصَ كلُّ إنسان كلَّ إنسان ، وأن يُنافِرَ كلُّ واحد كلَّ واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يهتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخرُ مهوراً » ؛ وإن اضطرَّ إلى الاجتماع لأمر خارجى ، فينبغى ألا يكون ذلك إلا ريثما تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السَّبْعى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكّر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte

universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life)

وبما قرره الفيلسوف الإنجليزى هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب »

(homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادفوا لما يذكره الفارابى من أسباب نشوء الاجتماع الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌ من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو

(Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social)

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدونهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدونهم ، بحيث لا يكون الموازن مساوياً بل مقهوراً ، وعند ذلك يصير المقهورون آلاتٍ يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل التى توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك فى الانحدار من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى المسكن ، التعرض لخطر واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة المنبوعة . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شئ فى الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كل عن كلٍ وعند خوف كلٍ من كلٍ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التحالف ؛ فعند ذلك ، يتحالفان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحذنان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التحالف ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التحالف إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادفُو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يتساءل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادفُو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادفُو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادفُو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية .

ويقدر كرادفُو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أمرا هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من عاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التفالاب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريقة تسمح بمقارنات أخرى فى ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شىء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الفزالى هو المعتبر فيما يتعاقب بفلاسفة الإسلام . أما السكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شىء — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبدعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح السكندى بأن للعالم مدةً محدودة مقسومة ، قدّرَها له مُبدِعُهُ ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شىء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤول ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن السكل » (العالم) ليس له بدء زمانى — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدّم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن السكل ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب دعاوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهىولى أبداعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن السكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدّم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انعمدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفَّ وتُطرح في جهنم ، لا يدل على التلاشى الخالص .
وبصرح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبدَع من غير شيء » ، فألّه إلى غير شيء .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبّر لجميع العالم « لا يعزبُ عنه متقالٌ حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن العناية السكّانية شائعة في الجزئيات ، وأن كلَّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى لكلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا ينسجم له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن السكندى والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التى أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلسفة الإسلامية ،

ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام Goldziher : Die islamische

Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى

— لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخروج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا السكون ، إذا كان معلولا لعللة الأولى
الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحوٍ حاذق نافذ ، مقولة جديدة ،
هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن .
هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو « واجب
الوجود بالغير » ، كما يعتبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص
الفارابي لتبيين هذا الذي يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي
قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوساطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين
الممكن العقلي الخالص ، لكي يعتبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .
ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى
جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في
الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملطمة :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر الميلادى (من الرابع إلى الخامس الهجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قدّر له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتى . ولكن ينبغى أن نذكر هنا رجلاً ، هو فى حقيقة الأمر أكثرُ شَبهاً بالكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا ميّالين إلى اتباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطبيب ، اللغوى ، المؤرخ^(٣) ، الذى

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وغرضه عملي ، هو تحصيل خلق تصدر به الأعمال كلها جملة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عن رأى وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، ونمرة لباعت شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يقطع نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدلّه على طريق النجاة قبل أن يتيه فى مغاور الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مطهر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتعاقب الأمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزانته ، وتوفى عن سنٍ عالية ، في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، فيما خلف ، مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو غالبية عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه ببحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول الففطلى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) وبما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأأم على أصول الحكمكم ، ولينفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويزان خرد » ، ومعناه العقل الأزلى ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح وزروضة الأفراح للشهرزورى المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ، وما الذى يلبسها كاللها أو يعوقها عنه . « ولما كان اسكل صناعة مبادئ » ، مليها تبني ، وبها تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسى يعينه في الغرض الذى يرمى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية في مذهب انفعالاً عظيماً — تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست عرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنمها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية^(٤) ، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأنى به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٥) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والعامل والمقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الانفعالات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، لحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يضاد نفسه » ، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ - أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ السكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةٌ أخياراً بالطبع ، وهم فئةٌ قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فسكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير البتة . وثُمَّ قومٌ هم بنظرهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية^(١) .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) والدلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الموجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجاليوس ، ثم يعضد عليه بقره ، تهذيب

ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيقُ لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الفاسك الذي يفرّ من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلاقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

= له طبيعة هي النفس المائلة ، فإذا صدرت أفعاله منه غير كاملة انحطت عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يجور على غيره ، لأنه يستنجد بالأس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والمخدوع ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ ، كما نقضى بذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لسكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفصَح ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا تريد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن تُبنى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢) ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣) .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحش ولا نفور . وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كما يجاب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم ، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والعيد والحج ؛ وهذا كله يجدد الأنس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والودة والعشق) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لحالقه ، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبمدها محبة الوالدين .

(٢) انظر النور الأصغر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن مسكويه مشاركة في ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « النور الأكبر » الذي لخصه في كتاب أسماء « النور الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصانع ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلي فاض ؛ أما إنه جلي فن =

== قيل أنه الحق ، والحق كبري ؛ وأما أنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهرها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تنأثرت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزل ، ليس بجمع ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاهما بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولسكنه في المبدع الأول بالذات ، فهو أزل واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لما قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل الموت . والإدراك في الإنسان بنحويْن : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء الموصوف عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، وانظرها فيما هو عندها — وهو ما يسمى بالروية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجاد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيبياً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حقائقها ، فيجند نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول ؛ وإما أن تأتبه تلك ==

= الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى فيضاً من أعلى على طريق عكسي ، أي بطريق العقل ، وهذا يؤثر في القوة الفكرية ، وتؤثر هذه في الخيلة ، وتؤثر الخيلة في الحس ، فبري حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لا بد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلمخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض انفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تفاهما في تلك الحقائق . وليرجع القاري إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابي وابن طفيل في رسالته : حي بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والفقطي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمةثنا أو خرمةثين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تنمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهرزوري (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والفقطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشغولاً بالتصرف في خرمةثين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كأبي عبد الله النازلي الذي كان يدعى المتفلسف (يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توفيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الآتي لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرى على يديه .

وحلّ صعوبها ، ورغب في علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم^(١) . وقد عرف كيف ينفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرب حظه متعرّضاً لتقلبات السياسة في الدول الصفري لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاقطى رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، والتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ، حتى تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ، جاء ابنه ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور^(٢) . ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧ م^(٣) ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٤) .

٢ - مجرور ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ ؛

وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسطاطاليسى الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فإله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثاميسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاسقيمتاع بمحافل الصداقة والأنس واحتفاء لذات الهوى^(٢) ؛ وكَم شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب للفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، إلى أن أتبع له الاطلاع على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب ، فانفتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على القراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المنون وهي مجاس الشراب واشتغلوا به .

عاً كفاً على التأليف ، قلّمه في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه ^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم ^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيته مشتغلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كتاب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة ^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال ^(٤) ، بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته ^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ربما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، لاذ وصف ابن سينا بقوله : فإله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في است فراغ القوى الشهوانية ، مخالفًا سيرة الفلاسفة الأقدمين (بيهقو. ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا ردأً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يمدح الفارابي عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلمه فردجان قصيدته :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمرٍ الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابن سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى . وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقريّة العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتِب من شروح لمذاهب

(١) أُلّف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخاطبتها الجسم السكتيف ؛ وعروجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القديما ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصوّر النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ - العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّبه أن يعرض المسائل في نسق مرتّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصّل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للمبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الموجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطاقة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق الشرقيين » ، ط القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص الجاهول من العلوم » (منطق الشرقيين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً للعلم الرياضي ، وهو أجدد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧) ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُستبرهنه ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكّي ، وهو العلم الإلهي ، والعالم الناظر فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه الموجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة والواحد العامة . وعندئذ أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلى مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادى محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهنى متصوّر ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصوّر وجوده ، بريثاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُنتزَعٌ من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا فى الذهن ، كمفى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هى بمثابة الصوَر التى تحدّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق فى التفاصيل مع منطق الفارابى ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابى المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكّد نقصَ العقل الإنسانى ، وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكذا أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

« وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث فى الوجود المطلق ؛ فالفلسفة الأولى ، والعلم السكلى ، والإلهى ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شىء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ . (١) منطق المشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا فى التصور العقلى كذات الله والملائكة — نفس المصدر ص ٦ .
(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والسكلى ، والجزئى . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط للمادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والرابع فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول^(١) . وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة ، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجلٌ مؤيدٌ بإلهام إلهي^(٢) .

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة السكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي^(٣) ، فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثرها ، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك) ؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة ، إذا اتخذ الصورة المادية ؛ ثم يرتقى أخيراً ، وتزول عنه العوارض المشخصة ، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني ؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي) ، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المعقول) ، نجد ابن سينا يفرق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ ؛ والأول يتعلق بالجزئيات ، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية .

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابي ، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤) ،

(١) يرمز ابن سينا في قصة حمى بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة ، والفراسة معرفة الحق بتوسط أمور ظاهرة ؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حمى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣) .

(٢) النجاة ص ٦ ، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي المتقدم .

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١ ،

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب برىء عن الجسم ، وعن كل ما هو بالقوة ؛ وهو واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه كثير ، لا بالعدد ، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، وإلا اختلفت =

وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود ، ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتمس البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته^(٢) .

= الجملة في ذاته ؟ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات ؟ وهو عقل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يؤمن أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب للفارابي في مبادئ الموجودات موجود بالعبرة (ترجمة موسى بن تيون) ، يتبين فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن بيان مراتب الصدور ، كما نجده عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر هي آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧) ، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرون يستندون إلى الإمكان ، فيستدلّون على الواجب بإمكان الممكنات . وابن سينا يحال معنى الفعل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم العدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق الفعل بفعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبيعة ليدن ص ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يخرج يائناً لثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لسكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحتمل كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرها ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا : ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات ^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبِمَعْقَلِهِ لَعَلَّتْهُ يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ وبِمَعْقَلِهِ لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها ^(٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر

= على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سُبْحَنَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أنزل : هذا حكم لقوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ بَرَكَةٌ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ،
والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت فلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأراضية ، والصُّورُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلّ لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحله الهبولى . والهبولى مجرد إمكانٍ أزلّ لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثّر فى الهبولى ؛ فهى الحد الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكثر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الانقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٣) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٤) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٥) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هذا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلق قدرته بالحال ولا بالتناقص ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر ينزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وجعلناه حكماً لجعلنا الجنب الأقدس عرضة لمدل وعذر ، فكان لإنشائه ما أنشأ لغرض أجاب داعيته . وبسبب أقام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١) ؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض^(٢) . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣) .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤) ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تعجلى في نظام العالم البديع . والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكلّيات ، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥) . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦) ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مستوعاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تعليل الوحي وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يُوجد جوهر من عدم ،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الموجودات ما هو خير محض مُبَرَّرٌ من الشر ، كالأمور العقلية والسموية ؛ وبقي نمط من الوجود ، هو هذا الأرضي ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألا يترك خير كثير لتفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ومجد في النجاة فصلا في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شهماً تاماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يعرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » . وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد عنها ؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يني بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ . وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن يعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض في الجملة . وأياً ما كان فلاخوارق مكاناً في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس السكّية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقلما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بمحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حق نسبت إليه أشعاراً في التنجيم^(٣) وصوّرنه بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محلّ محل صوفي قديم كان في تلك القصص .

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشارات أسراره الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوته فعلاً ، يخرج عن وسع مثله ، أو حدث من غيب ، فينبغي أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يعلل هذه الأمور الحارقة لمستقر العادة تمايلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الحائض ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالسكّية إلى العالم القدسي ، فتتمطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع الفارسي إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً ؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس السكّانية .

٥ — الإنسان والنفس الإنسانية :

وجه الفارابي كلّ همه إلى العقل الخالص ، وقد آثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايته موجّهة دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبيّته وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمّى موسوعته الفلسفية : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إنشائيٌّ [أى أن الإنسان مركّب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالاً ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي ^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلسفية ؛ والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلسفية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أُمِن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النجاة ص ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فاندك ص ٢٨ — ٣٠ . على أن السكندى قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل السكندى ، ص ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكاثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير نابغ . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة ، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعبة وتتجاوز مهاوى اللاوجود وتجاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جرى الفلاسفة المطبّعون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بجمعتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم الدماغ [الحس المشترك] .

(١) ارجع إلى النقط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الحوارق تعليلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصريف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتخويرها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجد يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى بظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية الإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه المتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو الصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، وامله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فعند ابن سينا خمسُ حواس باطنة تقابل الخمسَ الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ عملي ، وفعله يُظهر التعدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تجعل مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيـا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخّصة وبانتزاع صورة كليّة من الصور المتخيّلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤذيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدّى

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأن الذّاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تمتاز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢)

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلّي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابى^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاته س ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحدس ، والحدس يتفاوت كمّاً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتمل حدساً ، أى قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة س ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابى (س ٦٥) ، بطريقة لا تحتل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابى أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بمجملته مدرسة تتيكّون فيها . وبعد الموت الجسمي ، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل السكلي . وسعادة النفس الخيِّرة العارفة هي في اتحادها بالعقل النفعال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فحفظها الشقاء الأبدي . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناح الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تهدف متفرّدة في علوّها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التهاافت للفرزالي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١ .

(٦) يتّهم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواصين إلى الحق فيقول : « جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدياء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حتى بن يقظان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حتى بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بهيماً قد أوغل في السن ، ولسكنه « في طرادة العزِّ ، لم يهن منه عظمٌ ، ولا تضعف له ركنٌ ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ^(١) » ؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق المادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تحاطها المادة أبداً ؛ ويقود حتى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ^(٣) ، وحيث السر الأزلي ^(٤) .

(١) قصة حتى بن يقظان ، طبعة إيدن ص ١ — ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلي تعمره العقول المفارقة . وهم لا يعتبرهم تغير ، ولا تستعجل بهم طبائعهم إلى الشيب والهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبق وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حتى بن يقظان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لوهم أحد أن يتأمل الأول حصر طرفه ، وكاد يختطف بصره ، لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حتى بن يقظان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوده يد » ، لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحى بن يقطان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ،
آخر العقول الفلسفية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى
المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال ^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظرى ،
وهو درجتها فى العرقان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع فى حب
أبسال ، [فىأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع
للعقل النظرى)] وتبليسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة) ؛
ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخليفة الإلهية
التي تسفح فى أثناء الاشتغال بالأمر الفانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فتكشِف لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوْشك أن يقع فيه ، وينتشل من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائىر يقلت من حبات
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله ^(٣) .

(١) خير لغارى أن يرجع إلى قصة حى بن يقطان مع الشرح الذى نشره معها مهران
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده عقوباتها : فالرفقاء قوى الإنسان ،
والعقل الفعال شيخ بهى ، والميل غناطته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق
السباع ، والشهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر
« تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقطان ، تشبه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فنفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزنة
طبه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظمأها حيائه في القصور .

٨ - الحكمة المشرفية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلهم ، كأنه ملاك في مرتبة
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي
إلى إخراج العرب من بداوتهم ؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقاد ببعث
الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من
أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بمذاب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة
الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
أخروياً^(٢) . ونم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

== من الطير يستغويها الصيادون ، فتقع في أشراكهم ، فتتضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
حتى تخلس رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ مرش
الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
التي نشرها مهن (Mehren) . وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال المقارنة — راجع التعليق
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) يبين ابن سينا في مقامات العارفين (ص ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن) =

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .
ولسكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفرض به إلى خاصة مرهديه^(٣) .

٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواعظ على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه . وزهد غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تنزه عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبير على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، من الأجر والثواب » ، وعبادة العارف « رياضة ما للهـمـه وقوى نفسه المتوهمة والتخيلة ليجردها بالتعميد عن جناب القروور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السرّ اطلع على نور الحق ، غير مُزاحم من الممهم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكنيته منخرطاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رهبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتنزهوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة بحز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكلف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية التي يرى جولدزيهر (الفلسفة الإسلامية . Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59.) أنها تمارض فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنهما بالعقل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمراء الذين أظلموه في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) سرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصر له وأعلى منه كمياً في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكفندي والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أولابن سينا الذي هو أصغر منه سنّاً ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعتبر عن خصائص عصره . كان أكبرهم البيروني متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يجعل لها حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودوّن دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوذة » ، وهو من أمهات الكتب التي يُرجَّع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب ، وحيلولة التعصب دون تقريره للحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمسام بلفات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مرّنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن علماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليمكن من دراسة علومهم ، لهو نادرة في تاريخ الشرق ، إذ عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تنمة صوان الحكمة) لليبي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢٠ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعْ عنك بلاد العرب — لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يخلصُ عنهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يُنصف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجهيد ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفيينا معرفةً للموضع الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فلا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تتبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُميّز بها العدو من الصديق ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) .

١٠ — برهمييار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُص إلينا من كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليبترج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تمليقاً خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا برهمييار ، أبو الحسن بن طاهر بن زيلة المتوفى

عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله المعصومي . انظر كتاب البيهقي والمهرزوري المتقدم ذكرهما .

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
الميلوى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهراتها ، وهي ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهني^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا علة لوجوده ،
ولا تعدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهي : كونه أولّ بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هى وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
في العالم وفي النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كعقول الأندالك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان بمعنى موجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود
إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » ص ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة ص ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل »
والأقصى ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : التقدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة ،
والوجوب والإمكان « نفس المصدر ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦ .

(٥) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالميلوى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص ^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن يفعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته ^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتھا هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولمزلفاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفناء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيبين أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصبح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيعوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحاتها ما يجلّ عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبُه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أغلّ صوتاً من أصدقائه . وقد وُجِدَ عليه بعضُ الشعراء^(١) .

أما علماء الدين فهم بين موافقٍ له ، وبين محارٍٍ دحضَ مذهبه . وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالمجاز ، ولسكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهى ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس المات
فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم لإشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعى بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة لفارابى في السياسية ؛ فليرجع الفارابى إلى السكتابين وليقارن بينهما .

تقلّب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلّب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلى الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقى فى شىء . فلا عجب أن يدرك ابنُ سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه فى هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شىء ، وأن إرادته ليست هى الإرادة الكبرى فى الكون . وفى هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له فى أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هى الشخصية الرمزية التى يستعين بها ابن سينا فى هذه الرسالة كما يستعين بها فى رسائل أخرى ، وهى شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا فى طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدال حباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يؤصل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستفدة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالسكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضه ، لا تملكه الحجة ، قد غرّى بشبهة ربّين على قلب من لم يعجم الخليفة بفاجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سحف رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هش وجه الحق فى وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهم أحكاماً ؛ ولقد بردت عين عقله كل برود . فلأخذه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكحول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو يفكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذّاذة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلي نظري) ، فتلقّق إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رنفده وعضّده ؛ وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنعهما الإصغاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على مارتبه لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهري الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته ، بعد أن يسر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله بموعد من ميقات مكتوب تتفق فيه أكامُ ذهنه . . . ويركد تيارُ لجاجه ، فإن لكل أجل كتاباً » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن الّلكَ لميرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وفاق ما فاق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخط من الأضداد ما خاط ، وضرب من الأساليب ما ضرب . . . وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان . . . وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجل وحرص أصم عن الدم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماكاً ، وإن استقامة أو عصياناً وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، خوّر أن يمضي أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جونة للمجانب مطبقة ، يفكها فاجئ من قدر غير مراقوب عن عبر غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أي قرب ، وقرب قدفه إلى أعرق شعب » (ص ١ — ٢) .

وقوله : « وكائن (أي : كم) من خطة كفت خبيراً بأجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقمت في وجهها ، فكأما . . . ضبط كفتك وثاق المسكتوف ، وكأما خدر لسانك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة ففطنتك في الورطة . . . وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواعٍ .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رفيقه يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حى بن يقظان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها « السكيم » فقد ذهبت في أسر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنهما لكاسب دون المدبّر ومن يجرى مجرى المجبر ولا كادح دون
المقسور ومن يجرى مجرى الجرور (أى : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذى يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التى تؤثر عليه فى أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى
الكلام فى القدر ، فيصخب صاحبه ، ويتفرق به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل
حى بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التى تجمع بين التقوى والحكمة ، والتى
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذى يوجّه العقل الإنسانى ، أو هو
العقل الإنسانى الذى تحركه الحكمة الإلهية ، ويستعرخ ابن سينا إلى حى ،
ويستعصر به على صاحبه ويطلب موعظته . والمتكلم فى الغالب هو حى بن
يقظان ، ويقوم رأيه فى القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذى وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول - وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة - إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أفعال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقبیح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لما نسميه عقلاً أو حكمةً سلطانُ إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لعُدْلٍ وعُدْر ، ولـكانت أفعاله مُعلَّلةً بالأغراض والدواعي ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُقْبِساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نيراً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجلمت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدَّ به العمر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأه أقدامُ الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل وينذر ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استجبتَ مقايسةً صنيع ربِّ العزة بصنيعنا اختلفتِ الاعتان ، وتفاوت اللفظان ، وهجمتَ عليك شبهٌ مُدْهِمَةٌ ، هي أدجى من شبهك المُثارة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهةٍ منها ترجو تحقُّقها وضلالةً تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستسكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حمى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسنا العقلية ، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبیح والعقليين على الأفعال ،

لجعلنا الله تعالى عرضةً للوم والعدل من جهة وتلَفَّيت علينا وجوه الحكمة في
الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حتى بن يقظان المتكلم الذي يذهب
مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كلٌّ منهما
تسموهمته إلى إقامة بيت في بَرية عطشى مخوفة ، ولكن تعميرها يحقق خيراً ،
وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المسكان . وكلا الرجلين
مستغني عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم بيقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاًحاً فإنه
لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشرور ؛ والثاني حسن الظن بعقبى عمله ؛
وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حتى بن يقظان المتكلم المعتزلي عن فتوى عقله
في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضي بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني
لحسن نيته ، ولكنه ربما لامه لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول
حتى لصاحبنا : إن كنتَ أيها الكلام (أى : المتكلم المجادل) تضرب الله أمثالا
مما خلق وتَجَرَّى عليه أحكام الجليل والقبيح ، فأى الرجلين تضرب الله مثلاً
وتشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن
أن تُضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كان مَنْ بنى البناء قد حشر على مَنْ
أسكنه فيه وأسره بأن يخلَّى عنه واردة الفساد قوماً دَيَدَنَهُم السعيُ بالفساد ، ولهم
قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجَعَلَ بإزاء هؤلاء المفسدين قوماً
آخرين يزَعون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي
الخير وبحكم الغشاوة التي على القلوب . والسالك مسكين ، لأن المفسدين يجدون
مَنْ يتألب معهم ، والوَزَعُ لا يجدون في الغالب من يشدُّ أزرَم ، وهو يكون
مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبَّب للطبع . وابن سينا هنا يبيِّن
أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حى بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مَثَل رجل يجمع جماعةً ويقول لهم : مَنْ أَقَلَّ حصاةً من هذا الحصى أثبتته طوداً من نُضَار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعتُ أنفه وسملتُ عينيه ؛ والرجل غنى عما كلف به الجماعة ، لا يقال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يحثونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أسره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أسره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطعمه إلا القليلون . بعد هذا يقول حى للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا لزم بما كان حكم العقل عليه حكمه على الرجل الذى تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حى بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهى للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — ومرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

وَيَخاطب حى صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كَأَمْرِكَ وصوابه كَصَوَابِكَ وجميله كَجَمِيلِكَ وقبيحه كَقَبِيحِكَ ، لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحجن البرائن ، لا يَغْذُوه العشب ولا يُقَيِّمُهُ الحَبّ ، بل إنما يقيمُه اللحمُ الغريض الذى لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأه الله بالشّدقِ الحرّيتِ ، والنابِ الصليبِ ، والكفِ اللطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات مخالب عُفْف ، وجناح أفتخ ، ومنسر أشنى ، لا تلتقط حباً ، ولا تقصّل عشباً ؛ بل خلقها خارقةً مازقةً ، فانكة هانكة قادة فارية . ثم يقول حتى المتكلم المعتزلى مستهزئاً به : أما كان بالعزیز القدير ، جأت قدرته ، رقةً كرقتك ، أو رقةً كرقبتك ، فيراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلحظه عين ما سميتَه عقلاً وجعائته إماماً .

وإذا كان المتكلم المعتزلى يقول بالعوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا ينقد على لسان حى بن يقطان فكرة العوض الأخرى ، خصوصاً وأنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسَى الآلام ويُزهق الترة ويفثأ الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى حى في نقده لحكم المتكلم المعتزلى بعقله بأن ينهيه إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله ، كما ينهيه إلى أن الفیصل في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه الغشاة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حى بن يقطان عقل سوقى ، يعرض له العجز والنقص والخداع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه الخناق ويرتبك في الشرك ويطلب الهرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما يحاول ، إنما هو كخاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حى ، مشيراً إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ، ولو كفت الفطرة أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب الفابغة ، ولربما فصلهما البعض جدّاً والبعض جهداً ، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما تعد به عن شأوهما فتح مضبوط ، فأضرب عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويجتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فَسُكُلَ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حي بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررها ، مثل قولهم بالتجسيم والتقييد العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعي الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصلاح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ، كما نفهمه ، لا يتحتم أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتزرى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصالح . فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح ؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حدثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمثيلاً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأنني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالي وإنى سأ كفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحجم الجبائى ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدى إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال للمقاييس نسبية محدودة فى الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله فى الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينفقون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينفقون الأصول التى يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادئ الرأى المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينفقون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المحددة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله فى أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظرى ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهى والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شئ من هذا كله ، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية فى وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذى يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدى كانت أو ضللاً ، تنتج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لـكن في رفق ومنع العظة للشرير باللاطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حى موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب البهجة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظنٍ مستحوذ ولا تخييل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سذجة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العاثر أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائماً الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحس ، وبإحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدوات وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن تأملت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مَوْجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافت البواشئ من كل سوب ، وتسلمت على قوة العزم ، فأخذتها بين قَوْدٍ حادٍ وسَوْفٍ داجٍ لا يعرفان رَيْشَةً ولا تعريجاً ، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكَم من موقف وقف فيه الإنسان — كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأَمَّا يُساق سوقاً ، وكأَمَّا قد خَدِرَ لسانُهُ وأُرتقَ كَتَافُهُ ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والمسلكات بسبب التعمّد والتربية ؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتعحرّف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « مَوْجِبَةٌ » (يعنى معلولة) فهي كالمَوْجِبَةِ ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ وإلكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين مَنْ ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسائلة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلّد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كفت تنزّه جبروته عن المقايسة بغيره . فمن عزّلك

عن « الإرجاء » خائباً وسوّل لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟
يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من
أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض
أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو
بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، مما يبدو كأنه
قولٌ بالجبر الصريح ، فهو يحلّل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آليّة وعائيّة ،
فيرى أن ثمّ عليّة ، وجبريّة من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان
قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعى والصوارف الظاهرة ، وإن
كنّا نجده أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في
العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواعٍ وصوارف تفعل
فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ،
لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلةٌ هي الإرادة
التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة
تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل
من طراز ابن سينا ، كانت الشهواتُ غالبيةً عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من
تنزيه الله ومن معارضته المعتزلة ، لا يحلّ المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على
أساس ما يحثّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع
المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعى والبواعث المادية ،
بوجود الإرادة ملكةً مستقلةً . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي
رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب السكّال : « لا عجب
إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمر الله بذّ الملك بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفِ قواه بدره شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الفاحية العملية الواقعة على الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .

هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ — ٩٣) ، فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأى الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأى ابن رشد في القدر بمعنى دخول أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأى ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سرّ القدر لابن سينا ، ضمن مجموعة رسائل طبعها السكردى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ، يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسرّ القدر — إن العالم بمحلقته وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكلّه بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله وزن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الإصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذّة النفس أو ألمها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محلّ في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدهو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن السكّال يحدث لذّة في النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذى تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير فى مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة بحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافى والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى السكال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً فى سرية طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهَيَّأُوا الأَطعمة وتواروا فى الحشيش . وصفر الصيادون لى يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور فى أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً فى الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزد لها الحركة إلا ارتباكاً فى الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حرية ، شأن الأرواح الإنسانية التى هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت فى أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير فى الشرك ، ذات يوم بصره من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجفحتها من الشرك ، ولكن بقيت فى أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنفص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبته من الحبال وجناحيه من الشرك ، وقالوا له : اغتقم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدربنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ المربين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحذور حتى نقطعها ، فاقترف آثارنا ننتج بك ونهدك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مشب خصب ومجذب خريب ، ومقصد جبل الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبؤ عن قللها الأبصار ؛ فجمعوا كل همتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشرود على الراحة أهدي إلى النجاة من الانبتات » ، ولبثوا على القلة ، يرون جنائاً مخضرة الأرجاء مثمرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويخلب الأبواب من الألحان المطربة ، وأكلوا وشربوا ريثا اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا ! فلا مخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاختياط ، ولا حصن آمن من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حق
 حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيفاس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء الشكوى أولئك ، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل ورحمة ، ويمت الطيور وجوهها
 شطره ، حتى حلت بفنائها وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائها الرب ، حتى إذا
 عبروه رفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلقفه
 تجاسروا على مكالمته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الحباثل ، فقال
 الملك : إن يقدر على حل الحباثل إلا عاقدوها ، وإنى مُنقذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين ! .

ويختم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكماله أنه مما يسمو على كل
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كَلَّه لِحَسَنِهِ وَجْهٌ وَلِجُودِهِ يَدٌ » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فشكل من الشيخ والمريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواحق فكانتها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للسالك ، « لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بمبوحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن للغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلى نُحْيِيهَا نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن
أمامكم المهامه ، والجبال ، والبحار المفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان
فتضاعفوا الأشجان ، وتحترمكم المنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلى وجارتها ألا تحلّ على حالٍ بواديهـا
(وكأن هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها
والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء
إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو داواك كل طيب إنسي بفير كلام ليلى ما شفاكا

وامتطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقي في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد

إذا شتكت من كلال البين أوعدها روح القدوم فتحميا عند ميعاد

لها بوجهك نور تستضيء به وفي نوالك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،

ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقى الأحداث ؛

فمنهم من تلف في المهامه والأودية ، أو التهمته لهواتُ التيار في لجج البحار ، حتى

لم يبلغ حزيمة الملك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتمسوا من يخبر عنهم الملك ،

« وهو من حى عزّه في أمنع حصن » ، ولسكنهم سئلوا : ما حملكم على الحجى

إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقليل لهم : أنعبتم أنفسكم ، هو الملك ،

شتمتم أو أبيتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في

الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيفاس ، وقيل لهم : إن

كان كمالُ الغنى يوجب التعزُّز فإن جمالَ السكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا لإخوانهم الذين

هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقليل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى

الله ورسوله ؛ ثم يدرکه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)

آية ١٠٠) ، اجبتهم أيدى الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا من

المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولـكن

كره الله انبعاثهم فنبطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد النعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمانينة .

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتذمة صوان الحكمة لليهيقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطبيب (نشرها
پ . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا محج « فالدر ساكن الصدف » ، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرانية » ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربيته في البلاد حتى حملته إلى التغافل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والغريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداه لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علانج السلطان محمود بن سبكتشكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفاً لكي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يفضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يفرزو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب پتنجل ، ويبادلم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مردولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية المعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم » ، وهو « غرّة فى وجود تصانيفه » (تمة ص ٦٢) ، ألّفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه الجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسنها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والقتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروي للبيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُهَجَّجاً ، « ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأنه » (تيممة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديسانية والمرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٣ ، ٢٩ — ٣٠ ، ٥١ — ٥٢ ، ٧٥ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤)
 بحيث يتبين لقارى كُتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ
 العلماء شمولَ علمٍ في داخل نطاق الحضارة التى ينتهى إليها » (بروكلمان ، ملحق
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
 والاحتياط فى الحكم ، وهو يجعل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي
 التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
 عَرَضٌ وحكايةٌ ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المصرِّ عمداً والمتعطى جهلاً
 غير مُجيد على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوعة الحرة من
 كل تعصب هى طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المُرَدية لأكثر الباحثين فى
 مهارى الحكم الخاطئ المُعَمَّية لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُغنى الأعين
 البواصر ، وتصم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه
 العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
 الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة
 أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطبيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما فى
 مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقد
 هو فيمن نزههم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً » ، ذلك
 أن البيرونى المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والسكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (همد ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب ؛ وبدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي النشأة ، فإنه لم يغبياً بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأُمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، متملئ ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المتهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كـبعض أدياء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حداثو الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما تجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر
بيانه لآراء الهند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في
الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، إيمان
مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا
بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق ببدء
الخليفة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عهده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ
القرآن « ألم يأتكم نبياً الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤)
ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لمجرد غرابته ،
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي
أو القياس على المشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها
كتاب معتمد على صحته أو التي تلتحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن
الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس
كله داخلياً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء
إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلّا إذا شهدت ببطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ — ١١٧، ٥) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا ننسى الاعتبار بالمشاهد الذي نراه ، فإن المشاهدة المعتمد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا لشيء
 الغريب المحكى في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مبرراً لإنكاره ، مثل ما يحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، مادام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقيس على المشاهد والمعتمد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقيّد
 بأغلال المؤلف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيدين بالعادة الذين يُنكرون ما مجهولون وتقتصر
 همهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية :
 « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم » ؛ وهو لذلك يرى من يسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويفرّون عما يخالف عقدهم
 (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوّلته في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن
 نطاق إمكان التحصيل ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصنفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويقبّل فيه روح
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الميل إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخلط الفث بالسمين ، وهو يترك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويعمل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بعارفتنا
 التي ساكنها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والجهول إلى المعلوم » (آثار
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تعمل بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطردة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى
 طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لا يمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القرآن الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخفى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج
 المادة عن حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يحكى
 له من أن الماء في مدينة من مدن اليهود يفيض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينقضى يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يخذله ما يشاهده من فعل الرُّقَى والتسلُّط على الحيوانات
 بالتماويذ ، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريبٌ (هند ص ٩٥ - ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة المهد الجديد — مجلد ٣٤

S. H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ ص (١٩٣٥)

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935), S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن نتمّ تزاوجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه يفكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرف لا (بالعربية طبعاً) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوّن به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الناتجة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسمى التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ علة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عفته الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليونانى من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذامب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيرونى عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتنى بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالى الذى يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشترئب إلى وصف بقاء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه فى معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله فى الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيرونى رغم الفسحة فى التعمير وجلالة القدر مُكبّلاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تسكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينهُ النظر ، وقلبهُ الفكر إلا فى يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة فى المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألّف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه خُلقاً من القُدر الفِضى ؛ فردّه البيرونى ، معتذراً بأنه مُشغَفٌ عنه . وكان الأمير شمس المعالى قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه فى داره ويسلم إليه الأمر والنهى فى كل شئ فيها ، فأبى البيرونى ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعله . وظل البيرونى مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رفق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة فى الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « فى هذه الحالة ١٢٢ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخليتها ، وأنا جاهل بها ١٩ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألفه ويففل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورهما ، كالذي يقرره ، ونجده عند الغزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تفاهيها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستنيراً ، وهو ، لعلَّ كعبه في العلم ولِسعة فكره وتنوع معارفه وتفظنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخْرِج إلى تَمَشُّف في التأويل فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القذة بالقذة ... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويصف البيروني كَيْدَ مظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتصديق ذوى القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه المال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجَبَّان ؛ ولكنه كان ، على أى حال ، « خليعاً في ألفاظه غنيقاً في أفعاله » (ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضئيل به وبشرفه عن الأغراض
وعن الابتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فما اقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فما بركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

٥ - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائلُ التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتمة صوان الحكمة لليحيى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطي (طبعة لبيترج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، والمحقق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع لمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقى في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيعة الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام ، والمسعودي في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى ، وهو أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال : لأنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده . فاعتذر للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى طيش الحاكم ، ففخلص بإظهار الجنون والخلبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهاد التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتى تنسب للخيّام من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في السكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م^(١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مُكْتَفٍ بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّياً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يَحْظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »^(٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والفطلى ص ١٦٨ وتنمة صوان الحكمة لليحيى طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن الفطلى يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القارى كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتغي من وراء طلبه للعلوم الحق الذي يقربه من الله ؛ ونجده ينزع في تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندى وعلى رأى المعتزلة في أسرار الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية من نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك تترعرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (فيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يفضل في دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الشفق ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال ، وكتاب في المرايا المحرقة بالقطوع ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقي في تممة صوان الحكمة (س ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يقدّم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلعب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدرج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى في الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحايل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة في الحافظة ، وزادت سرعةُ حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّر في السكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تَمُضَى فترةٌ من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زمانا ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لونا مختلطاً ، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمَّان في الإدراك ؛ أما الإحساس فمرَّؤه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدًّا يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثرُ الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلاَّ للإدراك التام ، أى المعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية .

والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختمار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعلِهِ هذا استنباطٌ ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباطٌ أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نشكر أن ابن الهيثم كَوْن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاليسية لم تجد من يمتثلها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن فاتك القائد^(١) ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونسكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بعد أن رسمه هو وكُتِبَ بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يبعداد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجوليوت ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقفطي ص ٢٦٩ طبعة لبيتزج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القفطي إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم ومحاسن الكلام » ، انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحسكيم يوسف السبتي الإسرائيلي .

أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،
 ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئمة لابن الهيثم
 أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهياء ، والنازلة
 العتماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادى المعروف بالركن ؛
 ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكون والنسوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بغزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي الفتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلسكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الابتكار . كان فقيهاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التعليم » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره بريترل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهاوت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يغلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة محكمة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميم الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على طول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بوج (Bouyges) التي كتبها لنشرته لكتاب التهاوت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنى أعد للنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصّد بها محاربة مذهب فلسفى بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل الغزالى ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التى قامت فى المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة^(١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام فى القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء فى إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديسانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم ص ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النظارى ؛ فقد رد على مذهب أنباذوقليس وعلى الفائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى الفائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالى ، ولعله أصل برهان أبى حامد . انظر كتاب الانتصار للخطا ص ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فى كتابه المسمى « التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والحوارج والمعتزلة » (وقد نشرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصاوى وغيرهم ، ولا أشك فى أن الغزالى عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة « على سبيل التراخى » هى فكرة الباقلانى . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦ . ولكن الغزالى يقول (المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : « إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدّعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغافل عما فضلا عن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد فى المنقذ (ص ٨) وفى مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى عمية ؛ لذلك أراد الغزالى أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفة ما فى بعض النقاط .

على أن العمل الذي نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلمس لها أدلة عقلية .

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمعون ، إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسنى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أمرها : أمى معارف ينبغي أن تقدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بهدسيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبهديات
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أمر العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن الخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

(١) يصرح الغزالي في التّهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقده هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإثباتية ، فهي أن الغزالي ، بإظهاره فساد
مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية
(قارن التّهافت ص ١٢١ ، ١٢٧) وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
التصوف ؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك
الحقائق الإلهية بالذوق والتكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

المعول في الإيمان بعقائد الدين على نورٍ يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلّام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية^(١) والسكرامية^(٢) ، وهما فرقان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرحُ العلم وتاجاً على مفريقه .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيبٌ في بابه . ويتحتم علينا أن نغمق في معرفته ، إذا أردنا أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكذا أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وسميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون عن السالمية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب السكرامية ، على أن الغزالي يذكر السكرامية في كتاب التهاوت في معرض النقد — تهاوت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلاً .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه : « لتخاف السادة المتقين بشرح أسرار لإحياء علوم الدين » (ج ١ ص ٢ — ٥٣) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق
له متصوف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وُهِبَ هذا الفتي عقلاً مُتَوَثِّباً قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يَفْلَهُ . ولم يطمئن إلى تفرعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَمُدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه
كشعاً ، وأراد أن يغمر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٢) . ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تنكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ،
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابى وابن سينا ، دراسة وافية ،
وقد آلف مختصراً جامعاً فى الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا فى الجملة . وهو
فى هذا الكتاب يقررا الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمى ، وبحكمها على وجهها ،
غير متعرض لما فيها عن حق أو باطل فى رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا
عن مباحثها^(١) . ولكن الغزالى كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوى أن
يُعقِّب ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك فى أول الأمر ليريح ضميره من
تبعية التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر
هذا التنفيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالى يصرح فى أوله
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى النساقط المتتابع والانهدام ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ،
وضعف التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية
Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ،
وبالفرنسية : Chute و Ecroulement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق)
و Vanité (غرور أو بطلان) : Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية :
Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (النساقط شيئاً فوق شيء)
ويختار الأب بويج (Bouyges) فى مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه
الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . تجدد فى القاموس المحيط للفيروزابادى ،
وفى لسان العرب لابن منظور ، وفى أساس البلاغة للزمخشري ، وفى تاج المروس للسيد المرتضى ،
وفى الصحاح للجهوري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت الفراش فى النار تساقط ؛
وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس فى الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون فى السر ؛
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فسكر ؛ والهفت الكلام الكثير الذى لا روية =

فيه ، والحق الوافر ، والمفات الأحق ، والمهفوت المشعير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لملاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأعرابي بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وتحلل القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ونجس ، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلماتهم ، وهدم مذاهبهم .

والعلامة الأسباني پلايوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلايوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشديق ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فشكل ذلك من آثار البطار والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلايوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على النار تهافت الفراش وأنا أخذ بمحجزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البهوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه لايه ، فإذا جاوزه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا لقصائنها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهرها صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم الناقع الفاتل ، فلا يزال يرى نفسه عليها إلى أن ينفوس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً . . . ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى ممسك بمحجزكم عن النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ ص ٤١٩ ، ج ١ ص ٩٤ ، ج ٩٠ ص ٩٠ على التوالي) .

ويمحور أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

و بعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً ، ودواعى الآخرة
تفادى به إلى الرسل ، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

= يرى پلائئوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سمى كتابه « تهافت » الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى بنفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض ؛ فكأن
النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، وتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول پلائئوس أن يجد فى عبارات كتاب التهافت وفى استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه ، فليرجع القارى إلى بحثه المشار إليه .

ومن العسير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتمالها
معانى عديدة وقد يكون المقصود حقائق الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بالاروية ولا أعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
فقتلوا بسببها فى الهلاك الأبدى ، وتهافتوا فى النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج فى إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها فى نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة الفاع باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع فى ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول النزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان فى ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقد غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذ أن النزالي ألغى التهافت قبل مفادته ببغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك فى الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامح الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطنى ^(١) : فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام بمهمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي ^(٢) . وبينما كان الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان الغزالي يتهيأ لأن يكون مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين ^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس

(١) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة في اللائذ ص ٢٠ — ٢٣ ، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه في آخرها عن النديس ، وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، فأجابه وسهل على قلبه الإصرار من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ، وكان يحب أن ينهض داعياً إلى الحق — (منقذ ص ٢٧ — ٣١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد في مدينة من شمال إفريقيا من أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي توطئة لتعميده ، ولكنه لم يمد : وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بقيود العفة ، وعاش منذ شبابه امرأة أتت منها بولد ؛ ثم وقع تحت تأثير المذهب المانوي تسع سنين ، كان في أثناءها نافداً للعقائد ، وأدت به المشكلات العقلية التي وقع فيها إلى مذهب الشكك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق في دراسة آراء شيشرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تثبته بالزواج ، فزوج ، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال أفريقية ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاش امرأة أخرى ، وكان دعاؤه في تلك المدة : إلهي ! أعطني العفة ؛ ولكن لا أظن أني أستطيع حكم نفسي . واستمر الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعادته إلى المانوية ، وزاد الشك في إضفاف الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد ، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيخجل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحجر الماديات . وبينما كان ذات يوم جالساً في حديقة مع تلميذه له ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ نهلت الدموع غزيرة من عينيه ، وقام يبكي صائحاً : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبي يقف قائلاً : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء لإلهي ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفت أخرجه من الجرى وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

== الإنجيل وفتحته ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والعبث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقيا وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بتأليفه ومكائنه وشهرته من أكبر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme) ولد في مدينة ستورندو في دالماسيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الشرق والغرب . وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فعزم على أن يزهد في كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد في صحراء قريبة من أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسبب من السلام فيما يلي عن شك الغزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها وتدرجها . وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أناف على التحسين (منقذ ص ٣) ، وبين ما فاسده في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنياً بمذهب أهل التعليم ، (الباطنية الغائلين بضرورة العلم المعصوم) ، ومنقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهياً بطريق الصوفية ، خائضاً ببحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديده ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها في جبلته ، من غير اختيار منه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بمن انصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطالوه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب للشك فيه ، ولا يزعمه في نفس صاحبه التجدي بالحواري . ولما امتحن الغزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يبلغ هذه المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ، وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمناً في المحسوسات ، لأن العين مثلاً تتدع عن الحقيقة ، ==

ثم لبث الغزالي عشر سنين يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، والذي كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك بطلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبقى إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالمسيات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فلمل ثقته بها كثفت بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالتمام ، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضانة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تبقت أن جميع ما توهمت به تلك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعصال دائه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدّفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولما شفى الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيدها بها ناحية شقيقة طريفة في تفكيكه لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكّه بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيوموس ، وهو ظاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م . وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإنقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . فحياة الغزالي متسمة بالأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جليلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافته عصره :

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » الخصوصيون بالاعتباس من الإمام المعصوم ، وهو المعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين ، ويتكلم عن كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . منقذ ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول الغزالي (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من المذهب عن العقيدة : « ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تعلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما بالتقليد أو لإجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كافيّاً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يحدد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر الغزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يتمشى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير الغزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم الغزالي لكتاب التهاافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومة الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي المنفذ الذي ألفه الغزالي بعد أن أناف على التحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند الغزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل وجوداً ، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تفرعها ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطربهم إلى الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال المزاج ثائراً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة الماقلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطلانه ، فإذا انعدم لم تعقل أعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم الأجسام وانهمكوا في الشهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أسل الإيمان هو الإيماء باقية واليوم الآخر » .

== ٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفة ، ولا يتعلق شيء منها بالدين تقياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدقائقتها ووثاقه براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مفالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بقى عليها من الطواهي الفلسفية ، فشككوا الناس في الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة . (قارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً ، وليس فيها ما ينبغي أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وأفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الفزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ ، وهي تتلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق ، والغلط فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرهم الفزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (قارن تهافت ص ١٣ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والخلقيات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خافية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن قائلها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول الفزالي إن على العاقل أن يحص كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، حاملاً بوصية سيدنا علي كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ! اعرف الحق تعرف أهله !

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١)، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق^(٢)،

وقد أشار الغزالي في التهاافت (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى «الموجود لا في موضوع» (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشئ)، كالصورة في الهيولى، وقد يكون في عمل كالجسم في المكان)، على حين أن خصوصهم يريدون بالجوهري ما هو متحيز؛ وهذا نزاع صرحه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع لإطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

(١) يقول الغزالي (تهاافت ص ١٣ — ١٤) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات مختلفة، «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب السكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلشاً واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلتتظاهروا عليهم، فنعند الشدائد تذهب الأحقاد».

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلفتهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليبين أنهم لم يفوا بفيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة، وهو في التهاافت يحاول أن يخلص مزاعم الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلال. (انظر مثلاً تهاافت ص ٢٩ — ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعه سلبية في الغالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدح مثبت»، (تهاافت ص ١٣، قارن ص ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها، من غير أن يحلها، وذلك ليبين فساد آرائهم، وتبليسهم فيها، ويجزم عن إثبات ما يزعمون، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم للزمامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء) يعتق فيه بالإثبات، كما اعتق في التهاافت بالهدم (تهاافت ص ٧٨)، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السمي «الاقتصاد في الاعتقاد». وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين، بل إلى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ مما تقدم).

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقرها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كانهضايا الرياضية ؛ ويدفن الغزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أعمال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الغزالي أكبر عنانيه لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قِدَم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا السكليات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلويون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلويون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فمثلاً يقول الفلاسفة لأنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام السكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت س ٦٤ ، وقارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر د محك النظر ، س ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام . ويوجه ، ومعتقدا معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تنمة النيمة) مخطوط بدار السكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوى — وهو اسم جون فيلويون =

٤ - العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم ككرة متناهية في الامتداد والذرع ، ولسكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن المعلول مُسابقٌ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما الغزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

== عند العرب - . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨٢ - ١٨٣) أن الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برفلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم ، وهى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم بالقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجع لوجود العالم ، فيظل في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجع ، فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجح ، ولم حدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في البارى ، ولا لتعدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو لتحديد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تمكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول ==

واقفكم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كفلاً نستطيع أن نتصور

= بتغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة . »

يرد الغزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأن الوجود قبله لم يكن صراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صراداً بالإرادة القديمة . ولا يطعن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء عن مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند الممكنات ؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من رَسَب وُبعد وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت فلك القمر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند الغزالي ، تطويل لا يقنى ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت =

للزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأ أو نهاية والذي

(= ص ٤٦ — ٥١) ويتفرع من دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، فخواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والمرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت ص ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزاع على هذا بأن يعمم الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير النزاع إلى أن مقابلة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقابلة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزاع في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يحملون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزاع يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (متقدم ص ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزاع لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء (تهافت ص ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزاع في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود البارئ أول ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تضي قبله مدة لا نهاية لها ، رد النزاع على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة : إن تقدم البارئ على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات ، فيكون قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، ولما أن يكون البارئ متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تفاهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تفاهى المكان . ولو قيل إن المكان

= كان العالم فيه معدوماً ؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؛ وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ، أى وجب قدم هذا العالم المادى المتحرك .

يرد الغزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدمه على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبَدَأٍ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنهاى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاه وإما دلاء . وفى هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والغزالي يعتمد فى نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمسكان لإثبات تنهاى الزمان ؛ وكأن الفلاسفة قالوا بتنهاى العالم فى الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم ، فسكتلك الغزالي يقول بحدوث العالم وبحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، فى نظره ، من عمل الوهم ، وهو فى هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع إلى التهاوت ص ٥٢ — ٦٦) .

وللفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكميات ؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصله قبل وجوده ، وهو وصف لإساقى لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود يوصف بها ، « فسل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمنع عليه تقديره ، سميناه ممكننا » وللغزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وإيس الحال مادة يطرأ عليها ، فسكتلك الممكن .

٢ — نفوس الأكدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهى ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبق فى المادة ، وهى حادثه على اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يعلم فى كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكميات ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا وجود لها فى الأعيان الخارجية .

وللغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه الغزالي من القول =

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

بقدم العالم . يقول الغزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض السكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربعاً ؟ ويحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترًا ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبديته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معين . فهو يقول حيناً : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أدياً ، لو أبقاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يقصد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخرٌ؟ وجائز ، عند الغزالي ، أن يبقى العالم وأن يفتي ، والمرجح في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلاسفة ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الغزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن نتعرض لتقدير قيمة رد الغزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي . ويكفى أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهى مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هى متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن « البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تنافى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنافى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوهم متشبهاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو بما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا ^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أمر العلية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والانفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الغزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علية [فعل] واحدة هي علية [فعل] الموجود المرید ^(٢) . وهو ينكر علية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً ^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة) . أما كيف يعقب

= أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإنني ألاحظ الملاحظة الآتية : لو كان الباري علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علة » ، لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض ، بل الباري علة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

(١) يجد القارى مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . ومحصل رأى الغزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم .

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الفيزيائي الفلاسفة حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول الفيزيائي إن الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن لإثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتعزم ، وإذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الري وشرب الماء ، والاحتراق و لقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر الفيزيائي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شعباً من غير أكل ، وموتاً من غير حزن الرقية . والفيزيائي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن ، لأنها جامدة لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؛ ولما كان الإحراق فعلاقة بإرادته عند ملاقة القطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند الفيزيائي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداها ، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار . فيبطل فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرة الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا ننكر إمكانها ، وإن كان الفيزيائي يوشك أن يعمل بعض الحوارق تعليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلا . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تُعدم^(١)

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أسراً وقدّرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلّة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

= وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل ثقتنا بعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تثق بعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفى ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشئ الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستفكر لاطراد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتاب عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم العلول والعلّة فيه شئ كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجnas مقدور لله ، ويقول الغزالي إن معبر الشئ شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا انقلب الشئ شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشئ الجديد لم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالي لا يشكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قائمة ، كالتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فالمادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب الشئ إلى شئ آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كالتقلاب العرض جوهرأ ، والجنس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . واسكن بأى حق نفعل ذلك ؟ أما الغزالي فإنه يجد ما بديل على صحة هذا القياس فى أنه أدرك فى نفسه بالذوق ، النموذج الإلهى [أى أن الله خلقه على صورته] ، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هى التى تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن قاله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شىء ، المرید الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيِّناً] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى الغزالي فى الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن نزيد فى الإيضاح : يخالف الغزالي الفلاسفة فى نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو يشكر أن يكون لجهاد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة لفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد « . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروى ، إنما هو توسع ومجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئيين . والفعل الحقيقى هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف فى حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادى ؛ فإذا رمى رجله آخرَ فى النار فالقاتل هو الرامى دون النار . بل يذهب الغزالي إلى أن قول القاتل : فعل باختيار . أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد ونفى احتمال المجاز ، كقول القاتل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر فى القلب ، والكلام فى تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم فى قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كالزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شىء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لعمى قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المضمون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهياً في الزمان والمكان .

(١) بنى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الاثنى واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى « الفعّال » ، وهو عقل فلك القمر .

برى الغزالي أن هذه « تحكمات » ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المعلول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ ان كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؛ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثانى (تعقل للمعلول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جاز أت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يعنى الغزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع في المعلول الأول ، فيزيدوا قوله أنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعمق في الهوس . والثالث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؛ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

= جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الغزالى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان مُسخر منه ، وكذلك يذبح أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف امکانات . ثم يقول الغزالى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المقولات » — تهافت ص ١٣٠

ولكن ما رأى الغزالى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس باستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؛ لأن صدور شيئين عن شئ واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، « فإلّا مانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مهيد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمنجاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطامع فى غير مطمع ، ولذلك يقول الغزالى مستهزئاً : « والذين طمعو فى ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حقاقة لا بيان كيفية ، والعقل لا يُحيل الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسج له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الغزالى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بوجوده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يحللون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بعد عدم (أى حدوث) ، ووجود ويزرون أن الشئ لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقاً =

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء لا بعد أن لم يكن ؟ يحيب الغزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ، استغناحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يحيب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثانی حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبقى) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكونه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإت ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالغزالي يقول بالحدوث . وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للغزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فمثلاً ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريان ضده ، ولكن الغزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريان ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوهم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهٍ معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأياً ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له .

٥ — الله والمعاني :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريده على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المرید . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكلبيات ، أغنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ٢٥٧ — ٢٥٨ مما تقدم .

أما عند الغزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها ، [فلا مبرر لتحاشي القول بالإرادة .] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والغزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلق ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ، ٩٩ ومامش ص ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات ، لأنها تتغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ الغزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارى محلاً للحوادث . يوافق الغزالي الفلاسفة فى غرضهم ؟ وهو نفي التغير فى القديم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يحملون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائعين عن سبيله » . أما عند الغزالي فانه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم باقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يسلم الغزالي بأن لإثبات العلم بشئ الآن وباقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنّا نعلم بقدمه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؛ بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارى ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأحرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بهىء تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطة بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشئ الواحد المنقسم باقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذن يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللغزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨) .

عنه بحال ، ألم يضحّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالي ، يتلأشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ - الإنسان :

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أ كانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فمآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأنثنية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور الغزالي الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلّقها بهذا الجسم الترابى من قبل^(٤) ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) لأن رأى الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحادثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعتمد إن أرادت . والغزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بمحدوثها ، يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل الذاتى .

(٢) تجب هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهاات من

ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المنقذ ص ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المضمون به على غير أهله ص ٧٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستأخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتتكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ — مذهب الغزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسلكو المغرب مذهبهم زمناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الغزالي أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حيٌّ ؛ ولكن مذهب الغزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخافضة لمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أنفاً

(١) يقول الغزالي ؟ « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أصم بمرق لقب الغزالي ، لما قيل له إنها مشتملة على الفلسفة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات الخلقوت . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأسر على العكس من ذلك ^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد البارئ يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الانقسام الفعلي أو الومى بطريق الكمية ؛ وكثرة الانقسام العقلي ، لا بطريق السكم ، كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التى تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا البارئ بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقل ، وممشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساى إنما تكثر بإضافة شئ إليه ، أو إضافته إلى شئ ، أو سلب شئ عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة فى الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالى ، فالله عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالمماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث فى الخارج إلى ماهيته فى العقل ، وهى أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتابعاً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الغزالى فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا يبنى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقبل عدماً مرسلأ إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نقبل وجوداً مرسلأ إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يقبل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
بأساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفاتٍ مما يُضاف
للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
عقل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
خيرٌ محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

= وهو متناقض « تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
الماهية ، ظنوا أنهم ينزهون الباري ، فأنتهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة
(ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالغزالي يقول رداً عليهم :
لا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة » (١٩٩) .

يقول الغزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن
حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر
السكريات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . وبحسن ، زيادة في
الإيضاح ، أن نين رأى الغزالي في المعاني السككية : لا يعلم الغزالي بالمعنى السككي ، كما قال
به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .
ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ،
وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلى على هذا المعنى : أى أن في العقل صورة
للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه
الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
تنطبع في خيالنا من الشيء تكون مثالا لسل فرد من أفراد ، « فقد يُظن أنه كلى
بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الأخرى ،
وهذا لا يثبت السككي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ والسكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي « الغنوسى » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأى ممكناً . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذى يعيش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذى فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأصفى والعقل الأكمل . والنفس الصالحة التى أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تمثل بين يدى الله ؛ لأن حقيقة روحانية ، وجسدها فى المعاد روحانى أيضاً .

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكذا تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذى لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلاسفة فهى بالنسبة له سم قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً فى كتابه « إلحام العوام عن علم الكلام » ، ويقول إن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ، ينبغى ألا ينزله العامى ، وعلى العامى أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العامى يشبه خوض البحر بمن لا يحسن السباحة ، وفى حكم العوام عند الغزالي : الأديب ، والنحوى ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع ؛ وينتهى الغزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والسكر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن نتم قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُغَيَّرَ الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فيأله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل طألب بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوحي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجمل الغزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق . وأحاب الله يلقون علماءً لدُنْيَا لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لهداياته ؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابةٌ

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَّةٌ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ويقول إننا إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مُبْلَغِ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقةً ، ليس يقيناً بأدلة نظرية ، بل هو يقين إقناعي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعا ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله^(١) .

== بشر مثلنا ، وبصعب أن نعلم له بالمسكنة الممتازة بالنسبة لنا . أما النصرانية وفيها الوساطة .
لله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب لإثبات نبوة نبي فسا هو
أعظم منها أصعب .

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خُلِقَ ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعا من المعقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو اليوم ، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان المادى منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤثره نوعاً من الذوق يكفي لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان مايقوله النبي في العبادات ، وعرف تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، ==

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهّم هذا العالم أو حبّ الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة التخيلية أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبيّن أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسّه المتدينُ بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسّ كل إنسان بروحه ما يحسّ به الغزالي . والذين لا يستطيعون مقابته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

= حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثمباناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأى الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق العارفين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي ، لا يحيط لهم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهافت ؛ ويبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نحي فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لردده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - ملحة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاءً مبرماً ، لم تبق لها بعده قائمة ؛ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تحرز لنفسها المكان الأول ، ولم يتيسّر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويرى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله . لأى عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يقضاه لان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والاسلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تقدم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلَفِّقةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منحولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثا ذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لم يتركوا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمتد مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضعاً جيداً ؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين للإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢)

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوصى خارق للعادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل لأنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » ينتدئون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوَى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقلائي ، هذه المسائل تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلائي قوم عصوا هذه المسائل والمقدمات ، وغالفوا الكثير منها بالبراهين ، وغالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقتهم طريقة المتأخرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنهج الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الحطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، المنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو الإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعالم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م)^(٢) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγή) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »^(٤) . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عفدنا . ويحمد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولأنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عدا الإيساغوجي ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاكبي ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوتة في « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحون نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والقتل ، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أسراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خايفة » ، وفي عهد ابنه

الحَكَمُ الثَّانِي (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر قُوَّةً ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتسكاد انقسامات المشرق وخلافاته تتكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر ، والمرأة ، والغناء ؛ أما التفكير الإباضي الماجن من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعتبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادي ، أعنى الرابع الهجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يَمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التى يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠.٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعى والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمام عينيه .

٢ - الفرع الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرب البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بنى أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجرى ، وهو العصر الذهبى
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمى ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلى من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب الإخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبى سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس للمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصراني أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يفدر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبةُ إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - رولن المرابطين :

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقسطة قُرْبَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، فى الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفى أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفى الجزء الرابع من نفح العليب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتمها واتى ذكرها ابن طفيل (فى كتابه حى بن يقظان) كتباً فى المنطق مخطوطة فى مكتبة الأسكوريال ؛ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؛ وقد ترجمت لى العربية فى أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول فى الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهى القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهى كلمات فى غاية الفموض ، ولا ابن باجة فى هذا الكتاب ، وفى كتب أخرى آراء فى اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليرتك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقيا ، ونجد فى هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب القزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى كتاب المنطق إنه بالحلوة يتكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلته لذة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلدكان ج ٢ س ٩ ؛ ونفح الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوىاء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين بحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحرّ قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشدّدون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهرُوا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشرّبوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرّبوا سطحياً ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر على الأمير المرابط ، وكان حاكماً لمرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعلا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضمف الإيمان^(٢) .

(١) فلانْد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلانْد العقيان ، =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ ونراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مبرراته :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق الهادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

= وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو يبالغ في تمديد رذائله واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلائد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره الفطحي ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما الفري في نفع الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها^(١) . وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته . وعنده أن الغزالي حَسِبَ الأمرَ هيئاً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لثري تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، ويروى له شعر رقيق دقيق المعاني ، ذكره ابن خلكان وصاحب نفع الطيب والفتح ابن خافان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً فظل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بعدم فقال : إني استعرت اليوم نيرانا

وله :

ضربوا القباب على أفاقي روضة خطر النسيم بها ففاح عبيرا
وتركت قلبي سار بين حولهم دأى الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أميرهم هل عندهم ما في فلك وهل سألت غبورا
لا والذي جعل النصوص معاطفاً لهم وصاغ الأقحوات ثفورا
ما صر بي ربح الصبا من بعدم إلا شهقت له ، فعاد سعيرا

وله :

أُسْكِنَانِ نمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربح قلبي سكات
ودوموا على حفظ الوداد فطالما بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عنى مذ تنامت دياركم هل اكتحلت بالغمض لى فيه أجفان
وهل جردت أسياح برق سماؤكم فكانت لها إلا جفوني أجفان !

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين قابلها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى يمنى
قنى تحملنى بعض الذى تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهنى

(٢) ويقول جونه شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطوق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في مجملها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك جسمي مُتَنَاهٍ ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بدّ في تعليل هذه الحركة التي لا تنفاهي من أن نردّها إلى قوة لا تنفاهي ، أو إلى موجود أزليّ ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ؛ ووعده أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع حى بن يقطان ص ٦ .
(٢٤ — فلسفة)

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،
وذلك في الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهوى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهوى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .
وهذه الصور من أدناها ، وهى الصورة الهولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتاز ، فى تسكماله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة
لجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات مقبالية ، وترقيته من الجزئى والحسوس
— وتصورها بكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة السكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. (المؤلف)

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

» ينتهى إليها بطريق العلم التجارى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تحيّل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الوجود عين ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول رأى القائل ببقاء المعقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلّى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلّى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهى ، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدّدت تماماً ، فهى على كل حال أوضح مما عند الفارابى^(١)

٦ — الإنسانية المنوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يهتسسون متعثرين فى الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والفعل الحر الاختياري هو الذى يصدر بعد الفكر والروية ، أى هو فعل يشعر
فاعله بقاية يقصدها منه ؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فعل لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، ففعله إنسانى ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) على ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول فى كتاب تدبير المتوحد
(ص ٣٣٢ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلى) إن « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها ، كالموى من فوق ، ومن جهة مشاركته
للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالتغذى والنمو ودفع الفضل والذبول ؛ ومن جهة
مشاركته للحيوان غير الناطق بالفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورية كالإحساس
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طبائع التميز
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعنى بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر عوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى ، وإذا
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن
يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن ينتفع به ، فهو فعل بهيمى بالذات ، إنسانى بالعرض ؛ فإن أكله
لينتفع به ، واتفق أن كان شيئاً عنده ، فالفعل إنسانى بالذات بهيمى بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الانفعال النفسانى فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والنفسانى هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال
نفسانى أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة ، وقل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛
ويُسمى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَذْيِيرَ الْمُتَوَحِّدِ » ^(١) . وهو يطالب

= للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونوا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاندا كان
النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون لإلهياً أولى من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تعاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل الشكلية
هى تمام النفس البهيمية ، فإخالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
معموماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتعمُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والخزيرى الأخلاق ! وفكره
هذا شر زائد في شره كالفداء المحمود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقه
جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ الماية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية ،
وأوصاف الروحانية الرفيعة » .

(١) لا أعرف نصاً عربياً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك
(Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد ، اعتمد به على تلخيص
موسى الزبرونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يقطان لابن طفيل . ويقسم
موسى الزبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها . ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة
ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن يبتنع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤلفوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكوّنون دولةً داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتمتع وجودٌ طيب ولا قاص بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني ؛ وكذلك يتفكّبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحبّاءاً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكماله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الهولاني كتاب تدبير المتوحد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلاثيوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب « تدبير المتوحد » للنشر ، نقلاً عن مخطوط في إنجلترا ، ولا أدري ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلاثيوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو ذئبة مقصودة . وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها وهي الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع القارئ إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محلّ دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م) ^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزّتها وكان مقرها سراكش .

أنى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤثراً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن يقال تمام الرضى لا من جانب المتكلمين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً بمقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع ولا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً ^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عنايةٌ بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنًا قليلاً في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فنزى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . وُلد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراکش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالانقلابات ؛ فقد
كان كَلَفَهُ بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مالهيكه العظيم يحصل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته ، أو الذي يُرضى ميوله المعروفة . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلاسفة أو الرجل غير المتخصص
الذي يُبْلِمُ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فا بعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة النطق لابن طمبوس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فا بعدها .

(١) يجد القارىء بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »

للراكني ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في السكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكونون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صـورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — صي بن يقطان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « صي بن يقطان »^(١) .

ويشكّون مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جملته نزعاتٌ دُنْيا ، وفيه مِلّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديننا سطوحيا .

(١) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدي إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التجسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من صي بن يقطان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف العلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة صي بن يقطان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتیان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته طبيئة^(٣) . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حيناً اعتمد على وسائله الخاصة^(٤) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعني بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يفهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة^(٥) ، ولكنهما عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ ، صحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

عزيزته على أن يذهب إلى أوائك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلمته التجربة
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام]
أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل ؛
وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما
الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ - هي ونظور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب
فيها حيٌّ ، حتى وصل إلى كماله ^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن
يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حيٍّ لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم
يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان
في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة
ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها
وحى سماوى ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .
ولننبّه على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجعاً ، وإن كنا
لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول

(١) نجد حيا في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعما كاته للحيوان ، ولما ماتت
الطبيعة التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهده اختلاف الأشياء واتفاقها إلى
وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزّه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار
يرى أثره في كل شيء ، فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به مرف أنه لم يدركه
بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من
المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأفلاك ، حتى نفى في ذات الواحد
وتيسرت له صحبته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حيًّا نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جرّوها صالح لإمكان التولّد الطبيعي ؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلّق في هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢) . وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحُبّه للبحث عن حقائق الأشياء ، انبعث في نفسه أولُ شعور ديني ، أساسه العَجَبُ ، وذلك من اكتشاف النار ؛ وهذا يذكّرنا بالديانة الفارسية . أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية ، كما نقلها العرب .

والقراءة ظاهرة بين صورة حيّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل ؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك^(٤) . غير أن حيًّا عند ابن طفيل أقربُ إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا ؛ وصورة حيّ عند ابن سينا تمثّل العقل الفعال ؛ أمّا قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلًا للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نورٌ من العالم العلوي ، هذا العقل الذي يجب ، بحسب منطق رأى ابن طفيل ، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام] ، إذا عُرفت على حقيقتها ، اتفاقًا حسنًا ؛ ولكن يجب علينا أن نووّل كلام النبي تأويلًا مجازيًا .

(١) يقول ابن طفيل إن حيًّا نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء ، ص ٩ .

(٢) رأى حيّ الحيوانات كاسية مستورة العورة ، فاستحي أن يكون أظهر منها عورة ، فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير ، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحًا وبطشًا وأسرع عدوًّا ، فاستعان من ضعفه الطبيعي بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار .

(٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا ، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا ، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين .

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛ فأنتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك ^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا فى حىّ مثالا يصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما أن الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل السكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرهما شىء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل السكال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو الحجل إلى الحياة التى تتمتع بها فى قصور الملوك من قبل .

٥ - أمموى حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حىّ فى أطوار حياته السبعة ؛ وابن طفيل يعنى عناية خاصة بسيرة حىّ العملية . وهنا تمحلّ محلّ العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال متّبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الظور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن ياتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بخذاً فيرها تنزع إليه . وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده للمادة ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتهمد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بفظافة جسمه ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كلاً تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنه من الضى فى كماله .

(٣) الفصه س ٤٥ .

ويعاود أن يجعل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية^(١) .

وهكذا يصبح حتى بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛ حتى يصير عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا^(٢) .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبهاً بالأفلاك ، وهذا هي مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كبراً عن كابر ؛ وفيه تمكّن في علوم زمانه . ويُروى أنّ ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف وأخذ يتعلّم ويُنكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثمّ جعل الأمير يتكلّم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بأراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومفكّكاته ؛ عند ذلك ذهب الروحُ عن ابن رشد ، وتكلّم من غير تهيب لحسن موقعه عند الأمير . وتعيّن بذلك مصير ابن رشد ؛ فكفّ بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب^(٢) وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) ليرجم الفارسي إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينان : Ernest Renan, Averroés et Averroisme ١ (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمزاكشي ص ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ويعجد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه .

مسطق رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكّرت له ؛ وحلّ السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة) ؛ ومات في مراکش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئاً ، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة القصد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإغناظ تارة أخرى ، فيطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب « الكوميديا الإلهية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تنفى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

“Averrois che'l gran comento feo”, Canto IV. (١)

خالفهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلى ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة العلم الأول . وستلاشى بالتدرج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى (١) .

وسيتبين فيما يلى أن الغلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسرريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء نامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابى إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعظيمه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب زينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بين الناقذ أن إيساغوجي فرغوريوس نافلةٌ يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يمد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقتنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد نتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سَنَةِ أسلافه ، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرنسة ١٨٧٢

ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكل .

والمنطق يهتد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متأثرين فى الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن السكال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يقيس لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يحدق فى وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يحدق فى وجهها ، لسكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عنباً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عنباً ما تكفنه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة فى أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لسنج^(١) .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم السكلام الإسلامى نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن فى الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان فى امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله فى الجهد الذى يبذله مخلصاً فى السعى إليها ؛ ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكلالة المترايد ينحصر فى هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشيء يعيل به إلى الركود والكسل والفرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دتما ، ثم خيّرني ، لسارعت إلى اختيار ما فى شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة ليلتزج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

٤ - العالم والله :

وأكبر ما يُميز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصوّره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم في جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهوى والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الذهن . والصورة لا تنقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصورة المادية ، التي هي كالقوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسمّى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(الفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور فى مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التى هى الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام السكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلى . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذى يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خالق بأن يُسمّى موجد العالم ؛ وتأثيره فى العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة فى هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هى أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابى الوحيد الذى نصف به الذات الإلهية هو أنها عقل ومعقول معاً ؛ فالوجود فيه هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان فى الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع السكلى من الجزئيات دائماً . والسكلى ، وإن كان فى

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعةً فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أى أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك ^(١) ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعالم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسنى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأى لا يمكن القول بمعنى إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهى مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى .

(١) بطلم محدث . انظر « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ،

طبعة مصر ١٣٢٨ س ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشائين ويفرّه .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمعقولات ،
وفي العقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس
ما يخاطب العقول المفارقة مائة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة فى أن له
قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء
المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه
الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعيًا العقل الإنسانى خاصة .

٦ - العقل والمعقول :

وابن رشد يجزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كـتعلق الصورة بالهوى ،
وهو يقول بهذا جاداً غاية الجدة . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس
الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده
إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما فى علم النفس الحسى فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ،
مُخالفًا مذهب جالينوس وغيره . واسكنه فى نظرية العقل يبين استناذه مباينة
كبيرة دون أن يفتن لذلك^(١) . ورأيه فى العقل الهىولانى ، وهو مستمد من
المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل
ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساق للتحيز المتردد
بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطبعة

للتقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّى لا يعتريه الفناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل المهيولاني عنده جوهر أزلّى . أما استعداد الإنسان أوقوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفناؤه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّى كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعّال يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولةً ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات في ذاته . والنفوس في الإنسان هي ملتبقة هذين الحبيين الخفيين . ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبالغٌ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجهة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورةً ، أن يظهر فيلسوفٌ على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلاً للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعال ، الذي هو عقل الفلك الأخير^(١).

٧ - نظرة إصحابية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقديم العالم المادى والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علة بمعلول ، على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأى القائل بعقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلَى هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشئ من

(١) يحسن بالقارى أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب منه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطعاً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ويعتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأيّ ما كان قانٍ رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام في ذلك .

٨ - فلسفته العملية :

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يمتنع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسماعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١)

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير ، لأن الله أمر به ، وإن الشر شر ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السيامى ؛ هو يعظم الدين لما يرمى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا وأمره طائعين . وهو ينبغى باللائمة على الغزالى ، لأنه مكّن الفلاسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حق ، وهو يلتقى فى صورة قصص ، لأنه موجه إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرّ لهم ؛ ففى القرآن مثلاً دايلان على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) فصل الغال ص ١٧ - ١٨ ، والكشف من مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله ، بيّنان لجميع الناس ، وهما : العناية الإلهية بكل شيء ، ولا سيما الإنسان ، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان . وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما ، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التي يسوقها المنكّمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي ، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان ؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية ؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب السكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك^(١) .

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤوّلوا آيات القرآن ؛ وهم يهتمون مراميهم على نور حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك للامامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢) . وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه ؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي . والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص ، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق ، وهي في الوقت نفسه أسمى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣) .

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه : والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩ ، ٨١ — ٨٥ .

(٢) فصل المقال ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩ — ٢٣ ، ٣٠ ؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة .

(٣) يبين ابن رشد في كتابه فصل المقال ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأى يبدو فيه إنكاراً للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب ، كما حاول إخوانهم فى المشرق ، أن ينتهزوا الفرص ، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحو : الفلسفة هى النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت المعرفة بصنعة الموجودات آتم ، كانت المعرفة بالصانع آتم ، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ... « وعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للأقدماء من اعتبار الموجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهى وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يُرى أنه بدعة . ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم معجوجون بالانحسار » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقل إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أو لنأخذها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبيع^١ المتعابقتان بالجواهر والفريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أحوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [يواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌّ منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، ومهما يكن من حملته على العرب في المقدمة ، فلعله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى . وهو مفكر إسلامي عبقري ، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . انشأ ابن خلدون في عصر ثورات وانهيارات سياسية لا تنقطع ، نخاض غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين السادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلية تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجا القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالى منتصف القرن الثالث عشر للميلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبّية ، انتدب عبّداً واحداً ، خليفةً الموحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الفأشى عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك .

٢ — حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي ، وهو فيلسوف صوفى ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذى حاول أن يكتشف قوانين تكوينها ، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفى جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذى وُلِدَ فى تونس عام ٧٣٢ هـ ، فى أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه فى تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها فى المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان فى هذا كله رجلاً قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسفر لى حكومات كثيرة فى أسبانيا وأفريقية ، ومثل فى البلاط النصرانى لبطرس القاسى^(٣) فى أشبيلية ، وحضر

(١) ينوه فون كريمر فى كتابه : Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte :

der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3 بظهور هذا الفكر المستقل فى عصر انحطاط عقل ، ويضعه على رأس مؤرخى الشرق ، لا لكتابتة التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب ، بل لأنه عني عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان مختصراً له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون فى فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب والعقل والمادى ، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخاً متفلسفاً Geschichtsphilosoph (س ٣، ٢١، ٢٣، ٢٦) ، ويعده فون فيزنبونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية فى العصر الحديث : Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, München 1931.

ومحصل آراء الباحثين الأوربيين فى ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادى مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الواسطة بين الملك والبيعة .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله عنان ص ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعالم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قواها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيوماً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم ، « ويخلق ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالملاحظة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانتهى إلى أن المعاني العقلية ما هي إلا ألفاظ ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة المنطقية كما سيأتى .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ؛ فالنطاق بينهما غير يقين لأن المادة قد تحول دونها ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وَهْمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤذيه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويُعنى بجمعها .

والنفس بفطرتها خُلُوٌّ من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا-وبيّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشحذ من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغى أن يشتغل بتعليمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُندَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمله له الفلاسفة ويستطيع لحول النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢)

(١) مقدمة س ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة نظرها الله ، وفيها « مبدأ لم لم يكن حاصلًا » ، بأن تصور طرف المألوف ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها غول النظر « مع صدق النية وإلا تعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما يقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستعرضاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى ترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛ =

وابن خلدون مفكر متزن التفكير ؛ هو بحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك من اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أنزت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات الكشف الأمرار — وكذلك توارىخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤) .

= واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، ليس يدل على العلم الأدنى الذي يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليذكر الحق مباشرة من غير طرق المنطق التي قد تحدث شغباً وارتباكاً يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يعقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلاً في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها .

(٣) للمقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس القدر البرىء من التشييع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول^(٣) — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، وأنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلمنا برجحان رأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما يقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدمه منه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل
لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكننا من إرسال نظرة على أمور
المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛
فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته ^(١) ،
لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن
خلدون فهو أصل يستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند
التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتعمل
عليها الروايات » ، ويوصى بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه في تمييز الحق من
الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق
المجتمع البشري بمقتضى طبيعته . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ
الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ،
وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر
تمطيناً قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان
والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الخفي الدهول عن تبدل الأحوال في
الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين
السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى
ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل
والثقة بالرواة بالعدالة وال ضبط . ومنهج ابن خلدون في جملة نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ،
إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟
لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠ .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأفواتهم ، وسبب تفازمهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتى عليها وقت الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متعقلين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانتماس في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نعماتهم في المعاش » ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التبحر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاء أصحاب الجاه ، وتلقى من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، ويعم الفقر الأغنياء الممرفين ودافعي المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ، ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتتحل عمرة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انقراض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية قوية ، فينقض على المدينة

(١) يمد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد المال ، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتلق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والنعم والتسلط بالقهر ، ليحملهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم ، والناس يتزلفون لأصحاب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طالبه إلى التلق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلقون بالترفع والشتم إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرتفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترفع يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقتته ، ولا يزال التلق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يُعجب بالقاهرة من بُعد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهلكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجرى المدنيات كلها^(١) .

٦ - فمائل مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألقت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملاً فى نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى جملتها حمل عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يقر ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٥ ، ٣٦ .

(٤) هى الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والظوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلاسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين لَّله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيَّدة بالأدلة المُقنعة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية وللعمران البشرية قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلمس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف مما يجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب

الاستاذ فون كرايمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوء بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَهُ ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نمضي من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في العصبية ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .

يعقد ابن خلدون فصلا في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعريف السكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأعمال بعقضى عقله ونظره وميله
إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المسمى ، وهذا
عندهم هو معنى النعم والعذاب في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يمضي في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما عن العلم الطبيعي فهو يبين قصور منهجهم المنطقي
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » ؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ مما تقدم) . ويكاد
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤدي ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن
أبلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك للنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة المدارك الجسمانية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والفكر والذكر . وبعد أن يسخر من الماكفين على كتب الشفاء والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوثقون من براينها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعه إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعمل الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها . ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء تبتهج بها في هذه الحياة كما يبتهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحملة المنطقية التي وجهها ابن خلدون لفلسفة آخر ضربة مُضربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول وانحلالها ، وأيدها

بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsian, Zusammengehörigkeit)

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نعمة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تضيق هلكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الانتماء بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الخلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الغضاظة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النعمة تكون واسعة ، أساسها للنسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد اقرب الاحمة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النعمة على من ينسب للإنسان

والغضاظة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وذايادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبيته أم » (ص ١٤٢) . فالعصبية أساس التعاضد والشوكة . أما المنفردون في الانساب فقل أن تضيق أحدهم نعمة على صاحبه ، ولما كانت سكتى الفقار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دفاعهم موسى =

أبدى المسلمين . وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال ففقدوا ، دليلاً على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في إلتامهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب ،

والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يفلهم عليها غالب ، وكما أن الزرع لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم ، والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٠ — ٢٠٦) ، إن الناس

لا تستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها طمح في التغلب والقهر ، أى إلى الملك ، والعصبية تسمى للتغلب على عصبية القبيل ، ثم تطمح في التغلب على عصبية أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكفى بتوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هرمها ، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبية ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسره الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وفتت في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانقماش في النعيم بعد تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المغارم والضرائب ، وهي ضيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانقماشه في الترف فلا بد من هودنه إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشائرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة واستقرت الرياسة في أهل النصاب الخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الانقياد لهم ، فقد تستغنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالى الناشئين في ظل العصبية ==

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابيه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

= (ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب امهد المعتصم ، فاستظهروا بالوالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه السكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحوارق لا بد لهم من العصبية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى المعنوية للدولة ؟ ويقول فون كرايمر إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية ؟ والقوى الأدبية هي : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقاؤها ؛ ويلي العصبية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء المظيمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشؤون ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كرايمر :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإقامة ، أى تنشأ مدينة ؟ ثم تأخذ بالتلف الذى يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال التلف يفت في عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تطور المدنية . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع =

== لأنوف المنافسين ، وما ينهى إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فتى فيستولى عليها ؛ فالخضارة غاية العمران ، وهي مؤذنة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تتعداه ، إلا لأمراض كقلة المطالب والمهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في نفوسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ وكل يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث .

٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ - الموقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التى قامت فى أسبانيا بين النصرانى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصرانى جمالُ غايات البربر ؛ وكَم من فارس نصرانى قضى « أيام العبادة التسعة » مع حشناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالغيرات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب عروساً خلافة فى نظر كثير من المتعطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء فى هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل فى كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل فى بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموّها مُتمثلة فى شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذى حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابى وابن سينا فى الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغى أن يؤخذ من الكتياب المنزّل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم فى الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم . ولكن

مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم ، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بالرمو وطليلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في نقطتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في بالرمو ، وبذلك جُمعت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرة هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القامئين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريموني Gerard von Cremona (١١١٤ — ١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) . ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يفسر معه تعرُّفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحوٍ شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتب المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عندهم طبيباً ومنجماً ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا : ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

٣ - العرب في باريس :

والآن نستطيع أن نتساءل : ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في المصور الوسطى ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما نقصده في هذا البحث الخاص ، وهي عمل قائم بذاته ، يتطلب مشقة المكوف على قراءة مخطوطات كثيرة ، لم أقرأ شيئاً منها . ونستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيان جديدان : فن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكل مما كان عندهم من قبل ؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأن قصير الأجل ، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً ، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها . أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى — بعد قراءتهم لمؤلفات العرب — ولا سيما ابن رشد ، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً ، فاعتبروها الحقيقة العليا . ولم يكن بدّ من أن يفضى هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة ، أو إلى إحراج ومسيرة بينهما ، بل كاد يؤدي إلى إنكار العقائد الكنسية . وإذن فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في المصور الوسطى حافزاً من ناحية ، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى ؛ لأن علم الكلام والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا في العالم النصراني مستقلين ، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه ، كما قد حدث ذلك عند مفكرى الإسلام . ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية ، [حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن] ؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة

أخرى ، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة] .

وحيثما بدأ تأثيرُ العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطفت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة ، تمازجها صبغة أوغسطينية . وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر . والزعمة الأفلاطونية الفيناغورية في المكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه . وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول . أما كبار الدومينيكان ، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قررا مستقبل النظريات الدينية ، فقد أخذوا بمذهب أرسطوطاليسى معتدل على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابي ، ولا سيما مع ما عند ابن سينا .

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيم مصدره ابن رشد ، وكان ظهوره في باريس ، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد . وفي عام ١٢٥٦ م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse معارضا لابن رشد ؛ وبعد خمسة عشر عاما كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مهاجما أتباع ابن رشد ؛ وكان زعيمهم سيجر البرابنتي Siger von Brabant (تبع منذ ١٣٦٦ م) ، وهو عضو كلية الآداب في باريس . ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية . وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا ، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر ، وينقد القديس توما ، ولكنه نقدهما في احترام كبير . وهو يقر بالخضوع للوحى ، ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته ، كما شرحتها ابن رشد ، في النقط الملتبسة . على أن مذهبه العقلي بما فيه من دقة لم يرض علماء اللاهوت ، فتمتعه رجال التنقيش ؛ ويظهر أن ذلك

كان بإيعاز من الفرنسيين ، ولعلمهم أرادوا بذلك أيضاً أن يحاربوا في شخصه
مذهب أرسطو الذي كان يتمسك به الدومينيكان . فأتت في السجن في مدينة
أروفييتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤ م . ومن الجائز أن دانتى لم
يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر ، فوضعه في الجنة ممثلاً للعلم
الديني .

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية العظميان ، فقد لقيهما دانتى في رواق الجحيم ،
مع عظماء اليونان والرومان وحكامهم ؛ وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة
العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين ، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم
نظرة الأجيال التالية مثل دانتى بعين الإعجاب .



فهرس الاعلام والاماكن

— ٣٨٤ ، ٣٧٤ ، ٣٧١ ، ٣٥٧
٣٩٩ ، ٤١٨ ، ٤٠٦ ، ٤١٩ ،
٤٢١ ، ٤٢٠

ابن سبطين : ٤٠٠

ابن سينا : ١ ، ٥٥ ، ٨٩ ، ١٧٥ ،
١٩٢ — ١٩٩ ، ١٩٤ ، ٢٢٤ ،
٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ —
٢٩٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٢١ ،
٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٥ ، ٣٤١ ،
٣٤٤ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ،
٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٣٧٧ ، ٣٨٠ ،
٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩٢ ،
٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،
٤٢١

ابن طفيل : ٢١٨ ، ٢٤٥ ، ٣٦٥ ،
٣٦٦ ، ٣٦٨ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ —
٣٧٧ ، ٣٧٩ — ٣٨١ ، ٣٨٤

ابن طموس : ٣٧٦

ابن القارض : ١٢٧

ابن كبر : ١٠٣

ابن المرتضى : ١٢٣

ابن مسكويه : ٢٣٨ — ٢٤٤ ، ٢٦٩

ابن المقفع : ١٦ ، ٢٩ — ٣٤ ، ٣٦ ، ٥٦

ابن مقله : ٢٨١

ابن ميمون : ٢ ، ١١٩ ، ١٤٩ ، ١٩٣ ،

٣١٤ ، ٤١٦

ابن النديم : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ١٧٧ ،

١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٠

ابن الهيثم (أبو علي) : ٣٠٨ — ٣١٦

أبو البركات : انظر ابن كبر

(١)

ابراهيم (عليه السلام) : ٢٣ ، ١٦٢ ،
٣٩٨

ابراهيم بن سيار (أبو إسحاق) : انظر
النظام

ابراهيم مذكور : ١٩٢

أيسال : ٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٣٧٩

ابن أبي أصيبعة : ٢٦ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ،

١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،

١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢١٤ ،

٢٢٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٩٤ ،

٣٠٨ — ٣١٠ ، ٣١٤

ابن باجة : ٣٦٥ — ٣٧٤ ، ٣٧٧ ، ٣٨٦ ،
٤١٨

ابن تبون : ٢٥٤

ابن جبرول : ٧ ، ٣٦٤ ، ٤٢٠

ابن جبريل : ٣٩

ابن جلجل : ١٨٨

ابن حزم : ٢١ ، ١٢٠

ابن الخطيب : ٣٥٩

ابن خلدون : ٧ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٢٦ ،

١٣٧ ، ١٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٩٩

— ٤١٥

ابن خلكان : ١١٢ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،

١٩٧ ، ٢٤٦ ، ٣٦٧

ابن الراوندي : ٣٤ ، ٣١٠

ابن رشد : ٥٠ ، ١٨٢ ، ٢٨٧ ،

٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٩

أبو العالي عبد الملك بن عبد الله : انظر

الجويني

أبو منقسر البلخي : ١٩٠

أبو هاشم بن الجبائي : ١٠٣، ١٠٥، ١١٣،

١١٥

أبو الهذيل : انظر الملاقي

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد : انظر
ابن رشد

أبو يزيد البسطامي : ١٢٧

أبو يعقوب يوسف (الموحدي) : ٣٧٥،

٣٨٤، ٣٧٦

أبو يوسف يعقوب : انظر الكندي

أبو يوسف يعقوب (الموحدي) : ٣٧٥،

٣٨٤، ٣٧٦

الأبهري : ٣٦٠

الانثى عمرية : ٢٤٦

أنير الدين مفضل بن عمر : انظر الأبهري

أحمد أمين : ٤، ٥، ٥٩، ٩٤، ٢٢٨

أحمد بن عبد الله بن سليمان : انظر أبو العلاء

المعري

أحمد بن محمد الطيب (أبو العباس) : انظر

المرخسي

أحمد بن يعقوب (أبو علي) : انظر ابن

مسكويه

أحمد زكي (شيخ الروبة) : ١٥٥

إخوان الصفا : ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨ —

١٧٠، ١٧٢ — ١٧٥، ١٨٩،

١٩١، ٢٢٧، ٣٦٣، ٣٦٤

آدم : ٣٨٥

أراني : انظر أورانيوس

أرجيه : ٢٧٠

أرسطو : ١٤، ٢٠، ٢٢، ٢٣،

٢٥ — ٢٧، ٣٦ — ٣٨،

٤٠ — ٤٤، ٤٦ — ٥٠،

أبو بصر متى : انظر متى بن يونس

أبو بكر الباقلائي : انظر الباقلائي

أبو بكر بن إبراهيم : ٣٦٦

أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) : ٥

أبو بكر الصيرفي : ١١٦

أبو بكر محمد بن عبد الملك : انظر ابن طفيل

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ : انظر ابن باجة

أبو تمام : ٢٩٧

أبو حاتم الرازي : ١٤٨

أبو حامد محمد : انظر الغزالي

أبو الحسن بن طاهر بن زيلة : ٢٧٠

أبو حنيفة (الإمام) : ٥٩، ٦٠

أبو حيان التوحيدى : ٢٢٧

أبو الخير بن الحسن الخمار : ٣٨

أبو الريحان محمد بن أحمد : انظر البيروني

أبو زكريا : انظر يحيى بن عدى

أبو سعيد السمرقاني : ٥٨

أبو طالب المكي : ٦٣

أبو الطيب أحمد بن الحسين : انظر المتنبي

أبو عبد الله محمد بن أحمد : انظر الخوارزمي

أبو عبد الله المصموي : ٢٧٠

أبو عبد الله النافلي : انظر النافلي

أبو عبيد عبد الواحد : انظر الجوزجاني

أبو العتاهية : ١٣٢

أبو العلاء المعري : ٣٣، ٣٤، ٩١،

١٢٦، ١٣٢ — ١٣٤، ٣٠٥،

أبو علي الجبائي : انظر الجبائي

أبو الفتوح الغزالي : ٣١٦

أبو القاسم صاعد : ١٦، ٤٣،

١٤٧، ١٤٨، ١٧٧، ١٩١ —

١٩٣، ١٩٧، ٢١٤، ٣٧٦

أبو لونيوس الطواني : ١٤٥

أبو محمد عبد الحق : انظر ابن سبعين

افشنة : ٢٤٦
 افلاطون : ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٠ — ٤٤ ،
 ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٤ ، ١٤١ ، ١٥٠ ،
 ١٦٢ ، ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ،
 ١٨٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ،
 ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ،
 ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ،
 ٢٦٤ ، ٢٨٨ ، ٢٢٩ ، ٢٨١ ،
 ٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٥ ،
 ٤٠٤ ، ٤١١
 أفلاطون : ١٨ ، ٣٧ ، ٤٦
 إقليدس : ٣٦ ، ١٤١
 الب أرسلان (السلطان) : ١٢ ، ٣٢٠
 البرت الأكبر : ٣٦٥ ، ٤٢٠
 البسنة : ٣٨٥
 انباذوقليس : ٤٢ ، ٤٣ ، ١٠٩ ، ١٥٠ ،
 ٢٢٧ ، ٣١٧
 انطاكية : ١٩
 انكساغوراس : ٤٢ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ،
 ١٥٠
 اهرن القس : ٩
 أوبريج : ٧
 اوبرمان (يوليوس) : ٤٩
 أوجست مولر : انظر مولر
 أورانيوس (اراني) : ٢٤
 أورقينو : ٤٧١
 أوغسطين (القديس) : ١٦٠ ، ٣٢٤ —
 ٣٢٦ ، ٣٤٦
 أوليري (دي لاسي) : ٣
 الايحي : انظر عضد الدين
 (ب)
 بابل : ١٤
 باخيا بن باقودا : ٣٦٤

٥٣ — ٥٦ ، ٦٤ ، ١٠٧ ،
 ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٦ ، ١٤١ ،
 ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٦٧ ،
 ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،
 ١٨٤ ، ١٨٦ — ١٩٣ ، ٢٠٠ ،
 ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ،
 ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤ —
 ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ،
 ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٦٤ ،
 ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ —
 ٣٣١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،
 ٣٦٧ ، ٣٨٤ — ٣٨٨ ، ٣٩٢ ،
 ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ ،
 ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ،
 ٤٢١
 أسال : ٣٧٨ — ٢٨٩
 إسحق بن حنين : ٣٧
 الاسفراييني : ٩٦
 الاسكافي : ١٠٨
 اسكالجر : ٢٧٢
 الاسكندر الافروديسي : ٣٧ ، ١٨٧ ،
 ١٨٩ ، ٣٨٦
 الاسكندر الأكبر : ١٤ ، ٧٣ ،
 ٤٠ ، ٤١
 الإسكندرية : ١٩ ، ٢٦
 إسماعيل بن القاسم (أبو إسحق) : انظر
 أبو القناينة
 الإسماعيلية (طائفة) : ٦ ، ١٧٥ ، ٢٤٦ ،
 ١١٨ ، ١٢٥ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ،
 أشيلية : ٣٦٧ ، ٣٨٤ ، ٤٠١ ،
 الأشعري (أبو الحسن) : ٦٦ ، ٩٨ ،
 ١٠٠ ، ١٠٧ ، ١١٦ — ١١٩ ،
 ١٢٤ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٧٥ ،
 أصفهان : ٢٤٧
 اغاثا ذيمون : ٢٤ ، ٣٥٩

بليثاس : انظر أبولونيوس الطواني
 بنو إسرائيل : ١٣ ، ١٦ ، ٤١٦
 بنو الأغلب : ٩
 بنو أمية : ٧ ، ٩ — ١١ ، ٣٦٠ —
 ٣٦٣
 بهمنيار بن المرزبان (أبو الحسن) : ٢٧٠ —
 ٢٧٢
 بوكوك (ادوارد) : ٣٧٧
 بولس الفارسي : ٢٨ — ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 بولونيا : ٤١٧
 بويج (الأب) : ٢١٦ ، ٣١٦ ، ٣٢٣
 البيروني (أبو الريحان) : ١١ ، ١٦ ، ٢٣ ،
 ٢٩ — ٣١ ، ١٢٦ ، ١٤٧ ،
 ١٤٨ ، ١٥١ ، ٢٥٠ ، ٢٦٨ —
 ٢٧٠ ، ٢٩٤ — ٣٠٧
 بينيس : ١١٩ ، ١٤٧ ، ١٥١
 اليسقي : انظر ظهير الدين

(ت)

التار : ١٢
 تولستوي : ١٧٥
 توماس أرنولد : ٨
 توماس الأكوييني (القديس) : ٣٦٥ ، ٤٢٠
 تيمورلنك : ٤٠٢
 تينان : ٦٦

(ث)

ثابت بن قرة (أبو الحسن) : ٥٧ ، ١٧٨
 ثامسطيوس : ٢٤٨ ، ٣٨٦ ، ٣٩٣
 الثنوية : ١٨٠ ، ٣١٧
 ثوكيديديس : ٤١

تاريس : ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠
 تاسكال : ٣٣
 التابلية : ١٧٥ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،
 ٣٢٧
 التافلاني (ابوبكر) : ٢١ ، ١١٧ ،
 ١٢٥ ، ٣١٧ ، ٣٥٩
 بالرمو : ٤١٧
 بانتشانترا : ١٦
 بخاري : ٢٤٦
 بدر (غلام المعتضد) : ١٩٠
 البراهمة : ٩٣ ، ١٨١ ، ٣١٧
 برزويه : ٢٩ — ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 برقلس : ٤٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢
 برمكهوت : ١٧
 برويوس : ٢٥
 بروكلان : ٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ،
 ٢٩٩ ، ٣٠٨
 بروكهولت : ١٦٠
 بروئل : ٣٧٧
 بريزل : ٣١٦
 البسقي : ١٢٦
 البشاري : انظر المقدسي
 البصرة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥
 بطرس القاسي : ٤٠١
 بطليموس : ١٧ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٤ ،
 ٢١٢ ، ٢٢٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ،
 ٣٧٦ ، ٣٩٤
 بغداد : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠٩
 البغدادى : ١٢٣
 بطراط : ٢٢ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ٢٧٢
 بكر : ٨ ، ١٠٤
 بلايوس الأسباني : ٣٢٢ ، ٣٢٣ ،
 ٣٧٤

الجبلى : انظر الركن الجبلى

(ح)

- حاجى خليفة : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٤٨
 الحارث بن أسد المحاسبى : ٦٣ ، ٩٨
 الحارث بن كلدة الثقفى : ٥
 الحاكم بأمر الله الفاطمى : ٣٠٩ ، ٣١٠
 حبيش بن الحسن : ٣٧
 الحجاج بن يوسف الثقفى : ٩
 حران ، حرانيون : ٢٢ — ٢٥ ، ٤٢
 الحريرى : ١٣٢ ، ١٣٥
 الحسن بن موسى التوبغنى (أبو محمد) : ١٦
 الحسين بن منصور : انظر الخلاج
 الحشاشون : ١٧٥
 الحشوية : ٣٩٨
 الحكم الثانى : ٣٦٢ ، ٣٦٣
 الخلاج : ١٢٨ ، ١٢٧
 حلب : ١١
 حدان قرمط : ١٥٧
 الحمدانيون : ١١
 الحنفية (أتباع أبى حنيفة) : ٥٩ ، ٦١
 حنفية — حنفاء : ٢٣
 حنين بن إسحق : ٢٧ ، ٣٨ ، ١٧٨
 حى بن يقطان : ٢٥٣ : ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،
 ٣٧٧ ، ٣٨٣

(خ)

- خالد بن يزيد : ٧ ، ٩ ، ٣٥
 خرميثن : ٢٤٦
 الخليل بن أحمد : ٥٦ ، ٥٧
 الخوارج : ٩٧ ، ٩٩ ، ٣١٧
 الخوارزمى (أبو عبد الله) : ٤١ ، ٥٢ ،
 ٣٦٠
 الخياط : ٦٦ ، ٩٥ ، ١٠١

(ج)

- الجاحظ : ٥٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
 ١١٥ ، ١٥٣ ، ١٧٩
 جالينوس : ٢٢ ، ٣٦ ، ٤١ ، ١٤١ ،
 ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ٢٣٩ ،
 ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٧٢ ، ٣١٠ ،
 ٣٩٢
 جان جاك : انظر روسو
 الجبائى (أبو على) : ١٠٥ ، ١١٦ ، ٢٨٢
 جبريلى : ٢٩ ، ٣٠
 جبرهارد السكريمونى : ٣١١
 جريم : ٧١ — ٧٣
 جعفر بن محمد : انظر أبو معشر البلخى
 جنديسابور : ٢٤
 جندبالبينوس : ٤١٧
 الجنيد : ١٢٧
 جونه : ٩١ ، ٣٠٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦٨
 جورجياس : ٢٣٣
 الجوزجاني : ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،
 ٢٧٠
 جولدزهر : ١ ، ٤ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٩٤ ،
 ١٠٤ ، ١١٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ،
 ٢٦٨ ، ٣١٦
 جون فيلويون : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٢١ ،
 ٣٣٢
 جون اليدنى : انظر بروكهوات
 جويدى : ٣
 جويلنكس : ١١٧
 الجوينى (إمام الحرمين) : ١١٧ ، ١٢٥ ،
 ٣٢٠
 جبرارد السكريمونى : ٤١٧
 جيروم (القديس) : انظر هيرونيوس
 جيلسون : ١٨٦ ، ١٨٧

الحيام (عمر) : ٣٠٩

(د)

دانق : ٢١٢ ، ٢٧٢ ، ٣٨٥ ، ٤٢١

دانس سكوت : ٤٢٠

داود (عليه السلام) : ٤٣

داود الجوارى : ٩٨

الدروز : ١٧٥

دمشق : ٩ ، ٧

الدهرية : ١٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣١٧

٣٢٨

دى بور : ٣ ، ١١٩ ، ١٨٥ ، ١٩٢

٢٦٧ ، ٢٠١

ديترىسى : ١ ، ١٦٩ ، ١٩٢ ، ٢١٦

الديصانية : ٢٩٧ ، ٣١٧

دى غوى : ١

ديكارت : ٨٩ ، ١١٧

ديمقريط : ١٥٠

ديونسيوس الأريوباچى : ٢٧ ، ١٢٦

(ر)

الرازى (الطبيب) : ٣٤ ، ١٤٧ —

١٥٢ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ١٩٥

٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٠

رأس عين : ٢١

الرافضة : ٣١٧

رايزنر : ٣١١

ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ : انظر

ربيعة الراى

ربيعة الراى : ٦٠

الرشيد (الخليفة هارون) : ٩ ، ١٦

١١٣ ، ١٣١

الركن الجليل : ٣١٥

الرها : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢

الرواقيون : ٤٢ ، ٥٦ ، ١٤١

روبنسن كروسو : ٣٧٨

روجر بيكون : ٣١١

روسو : ٢٣١

ريتر : ١٦

ريكرت : ١٣٥

رينان (ارنست) : ١ ، ٦٦ ، ٣٣٦

٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٩٢

(ز)

زرادشت : ٩٣ ، ١٦٢ ، ٣٦٢

الزنادقة : ٦٤ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ٣٠٦

٣٢٨

زونجلى : ١٦٠

زيد بن رفاعه : ١٦١

زينون : ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٥

(س)

ساسانيون : ٢١

السالية : ٣١٩

سامانيون : ١١

ساميون : ١١

سبأ : ٤

سبته : ٤٠٠

السبكي : ٣١٩ ، ٣٢٠

سينوزا : ٣٨٩

سقيف برسودبلى : انظر هيروتيس

المجستانى (أبو سليمان) : ٢٢٦ —

٢٢٨ ، ٢٦٣

سغوا : ٢٦٩ ، ٢٩٤ ، ٣٠١

سرجيس الرسعنى : ٢٦

المرخسى (أبو العباس) : ١٨٩ ، ١٩٠

سرقطة : ٣٦٥

١٥٣ ، ١٢٣
شيدر : ١٩ ، ٢٦٨
شيشرون : ٣٢٤ ، ٣٢٥
الشعبة : ٦ ، ١٦ ، ٥٥ ، ٩٧ — ٩٩
١٤١ ، ١٦١

(ص)

الصائبة : ٢٢ ، ٢٣ ، ١٤١
صاعد بن أحمد الأندلسي : انظر ابو القاسم
صاعد .
الصفدي : ١٤٧
الصليبيون : ٣٢٤
صويل بن تبون : ١٩٣
الصوفية : ١٧ ، ٦٤ ، ٨٩ ، ٩٢ ،
١٠٧ ، ١٢٦ — ١٣٠ ، ١٣٩ ،
٢٤٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨٣ ، ٣٠٤ ،
٣١٨ ، ٣٢٥ — ٣٢٩ ، ٣٥٢ ،
٣٧٨ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٢

(ط)

طاليس : ١٤
الطاهريون : ١١
الطبري : ٣٠٠
طليطلة : ٤١٧
طه حسين : ١٥٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩
طوس : ٣١٩
الطوسي : ٢٦٦
الطولونيون : ١١

(ظ)

ظهر الدين البيهقي : ١٥٠ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،
١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٢٦ ، ٢٤٦ ،

المريان : ١٩ ، ٢٥ — ٢٧ ، ٣٥ ، ٤١
سعدى : ٣٠٩
سقراط : ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤ ،
١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٨٨ ، ٢٢٧ ،
٢٧٠ ، ٣٢٩ ، ٣٨٧
سلامان : ٢٦٦ ، ٣٧٨
سليمان (عليه السلام) : ٤٣
سفت سيمون : ١٥٦ ، ١٥٧
سفتلانا : ٤٣
سهل بن محمد السهلي (ابو الحسن) : ٢٥٠
سهل التميمي : ٣١٩
سوتر : ٣١١
السوفطائيون : ٢٣٣
سيبويه : ٥٥ ، ٥٧
سبجر البراني : ٤٢٠ ، ٤٢١
السيرافي : انظر ابو سعيد
سيف الدولة الحمداني : ١٩٦ — ١٩٨
سيلان : ٣٨٠
السيوطي : ٢٩٤

(ش)

شارلمان : ١٣١
الشافعي (الإمام) : ٦٠ ، ٣٦٢
الشافعية : ٦١
شتيفشيدر : ١
شمس الدولة : ٢٤٧
شمس المال : انظر قابوس بن وشمكير
الشهرزوري : ١٨٠ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،
١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٩ ،
٢٤٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٤ ،
٣٠٨ ، ٣٢٢
الشهرستاني : ٥٠ ، ٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٩٥
١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١١٤ ،

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٤ ، ٣٠٨ ،
٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٣١

(ع)

عباس محمود : ١٩٢

العباسيون : ٩ ، ١٠

عبدالحق بن ابراهيم : انظر ابن سبعين

عبدالرازق الأحمدي : ٩٥

عبد الرحمن بدوي : ١٩

عبد الرحمن بن محمد : انظر ابن خلدون

عبد الرحمن بن معاوية : ٣٦١

عبد الرحمن الثالث : ٣٦١ — ٣٦٣

عبد السلام بن عبيد القادر : انظر الركن
الجيلي

عبد الله بن سعيد بن كلاب : ٩٨

عبد الله بن علي السراج الطوسي (أبو نصر) :
١٢٦

عبد الله بن محمد الناش : ١٧٨

عبد الله بن مسرة القرطبي : ٣٦٣

عبد الله بن ميمون القداح : ١٥٧

عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي : ٣٦

عبد الملك بن مروان : ٢٢

عبد الواحد (خليفة الموحدين) : ٤٠٠

عبد الوهاب عزام : ٢٩ ، ٣١

عثمان (رضى الله عنه) : ٥

عضد الدولة : ٢٣٩

عضد الدين الإيبي : ٩٥ ، ١١٢

علاء الدولة : ٢٤٧

الغلاف (أبو الهذيل) : ١٠١ ، ١٠٣ ،

١٠٦ — ١١١ ، ٣٣٦

علي (رضى الله عنه) : ٥٤ ، ٤٢ ، ٦ ، ٥

١٤٢ ، ١٦٢ ، ٣٢٩

علي بن اسماعيل : انظر الأشعري

علي بن الحسين (أبو الحسن) : انظر
المسمودي

علي بن حمدان (أبو الحسن) : انظر سيف
الدولة

علي بن محمد بن العباس : انظر أبو حيان
التوحيدى

علي بن هارون الزنجاني (أبو الحسن) : ١٦١

علي بن يوسف بن تاشفين : ٣٤٨

علي المرابطي : ٣٦٦

عمر (رضى الله عنه) : ٥

عمر بن عبدالعزيز الأموي : ٩

عمر بن الفرخان الطبري : ١٧٨

عمر الدسوقي : ١٥٥

عمر الحيام : انظر الحيام

عمرو بن عثمان بن قنبر (أبو بشر) : انظر
سيويه

الموفى : ١٦١

عيسى (عليه السلام) : انظر المسيح

عيسى بن اسحق بن زرة : ٣٨

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ ،

٤٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٤ ، ١٠٨ ،

١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٧٥ ،

٢٣٤ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٨٧ ،

٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ — ٣٢٠

٣٢٢ — ٣٥٩ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ ،

٣٧٥ ، ٣٩٦

الفساحنة : ٤

الفتوسطية : ١٥ ، ٤٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

١٥٩ ، ٣٥١

(ق)

قابوس بن وشمكير (شمس الملى) :
٣٠٤ ، ٢٩٥

قادس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد) : انظر الحريري
القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدري : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

القرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،

١٦١ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزويني : ٣٦٠

قسطا بن لوقا : ٣٧ ، ٣٩

القسطنطينية : ٧ : ٩ ، ٢٦

قنسرين : ٢١

(ك)

كارادفو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ — ٢٣١ ، ٢٣٣ ،
٢٥٤

كاردان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كبلر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ،

١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كريم : انظر فون كريم

كسرى أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذي : انظر محمد بن اسحق

كايوباترة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندى (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ،

٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الفارابي أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢ —

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ،

٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ،

٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ،

٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

القاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفتح بن خافان : ٣٦٦ — ٣٦٨

القصر الرازي : ٩١

الفرديوسي : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرفوربوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦ ،

٣٨٧

فريدريك الثاني : ٤٠٠ ، ٤١٧

الفراري : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجمحي (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

فلوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كريم (الفرد) : ٧ ، ١٣٣ ،

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠ ،

٤١٤

فيتلو : ٣١١

فيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤ ،

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسبي : انظر الحارث بن أسد
 محمد صلى الله عليه وسلم : ٥ ، ٤٢ ، ٤٨ ،
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ،
 ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١١٢ ،
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،
 ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ،

٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد النهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن توصرت : ٣٧٥

محمد بن الحسن : انظر ابن الهيثم

محمد بن الحسين : ١٥٧

محمد بن الحنفية : ٦

محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٣١٩

محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ : انظر
 الفارابي

محمد بن محمد بن محمد الفزالي : انظر الفزالي

محمد بن مفسر البستي : انظر المقدسي
 (أبو سليمان)

محمد بن الهذيل : انظر الملاّف

محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة

محمد عبد الله عنان : ٤٠١ ، ٤٠٩

محمد عبده (الشيخ) : ٩٥

محمد متولى : ١٧٦

محمد مصطفي حلمي : ١٢٥ ، ٧٤٦

محمد بن سبكتكين الفزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٦ ، ٤١٨ ،

الكوفة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ،

كوفت : ٤١١

كيسان : (مولى على رضى الله عنه) : ٦

الكيسانية : ٦

(ل)

لامانس : ٤

الغصيون : ٤

لفهان الحكيم : ١٣ ، ٤٣

لوثر : ١٦٠

لويس شيخو اليسوعي : ٣٩ ، ٢٧٣

ليدنز : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧

ليسنج : ٣٨٨

(م)

ماسينيون (لويس) : ١٧٩ ، ٣١٩

مالك كارتى : ١١٦

ماكدونالد : ٨ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالبرانش : ١١٧

مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢

المأمون (الخليفة) : ٩ ، ٢٢ ، ٣٦ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١

مانفرد (ابن فردريك الثانى) : ٤١٧

مانى : ١٥٠ ، ٣٠٦

مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤

مبصر بن فانك (أبو الوفاء) : ٣١٤

متر (آدم) : ٦ ، ١٣٨

المتنى : ١٣٢

التوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مق بن يونس الفسائى (أبو بشر) : ٣٧ ،

٥٨ ، ١٩٨

المجسة : انظر المشبهة

المجوس : ١٠١

- المطلة : ٣١٧
 معمر : ١١٣ — ١١٥
 المقندر (الخليفة) : ١٩٦
 المقدسي : ١٣٧ — ١٣٩
 المقدسي (أبو سليمان) : ١٦١
 القرى : ٢٦٧
 مكة : ٤
 الملكية : ٢٠ ، ٩٣
 ملوك الطوائف : ١١ ، ٣٦٣
 المائة : ٢٩ ، ١٨٠ ، ٣١٧
 المنصور (أبو جعفر) : ٩ ، ١٦ ،
 ١٧ ، ٣٩ ، ١٣١
 منصور بن إحق الساماني : ١٤٨ ، ١٩٩
 مهران : ٢٤٩ ، ٢٦٧
 الموحدون : ٣٧٦ ، ٤٠٠
 موسى عليه السلام : ٤١٢
 موسى بن تبون : انظر ابن تبون
 موسى الزبوني : ٣٧٣ ، ٣٧٤
 مولار (أوجيت) : ١ ، ٤٠٩
 مونك : ١ ، ١٩٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧٣ ،
 ٣٨٤ ، ٣٧٤
 ميخائيل الإسكندراني : ٤١٧
 ميمون بن ديسان : ١٥٧
 ميهرهوف (ماكس) : ١٩

(ن)

- نابليون : ١٥٦
 الناني (أبو عبد الله) : ٢٤٦
 ناجي : ١٨٥
 ناصر خسرو : ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢
 نجم الدين علي بن عمر : انظر الفزويني
 النسطورية : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٩٣
 نصيبين : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢
 النضر بن الحارث بن كادة : ٥

- ١١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦
 المدينة : ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٦٠
 المراكشي (المؤرخ) : ٣٧٦
 المرتضى : ٣١٩
 المرجئة : ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦
 المرقونية : ٢٩٧
 المستصم (الخليفة) : ١٧٩
 المستعين (الخليفة) : ١٨٠
 المستنجد (الخليفة) : ٢٧٣
 مسعود بن محمود بن سيكتكين الفزنوي :
 ٢٩٦ ، ٣٠٤
 المسعودي : ٥٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٢
 ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٢٦٩ ، ٣٠٩ ، ٤٠٤
 المسيح : ٢٠ ، ٤٣ ، ٩٤ ، ١٦٠ —
 ١٦٢ ، ١٧٤ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥
 المشايخ : ٤٧ ، ١٧٦ ، ٣٩١
 المشبهة : ٩٨
 مصطفى بن عبد الرازق : ٥٨ ، ١٧٦ ،
 ١٩٢ ، ٢٠٢
 مصطفى نظيف : ٣٢٨
 المطهر بن طاهر المقدسي : ٥
 معاوية بن أبي سفيان : ٦ ، ٧
 المعتزلة : ٣٤ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٨٩ ،
 ٩٦ — ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٥ ،
 ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ،
 ١٦١ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ،
 ١٩٥ ، ٢٢٠ ، ٢٥٦ ، ٢٧٧ ،
 ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ،
 ٣١٩ ، ٣٣٠ ، ٣٤٨ ، ٣٦٠ ،
 ٣٦٢
 المعتضد (الخليفة) : ١٩٠
 المعري : انظر أبو العلاء

هيرونيμος (القديس) : ٣٢٤ ، ٣٢٥ ،

٣٢٦

هيوم : ٣٣٩

(و)

الوائق (الخليفة العباسي) : ١٤٧

واصل بن عطاء الغزال : ٩٧ ، ١٠٦ ،

الواصلية (اتباع واصل) : ١٠٦

الواقفية : ٣٣٠

وسبج (قرية) : ١٩٦

ولى الدين عبدالرحمن : انظر ابن خلدون

(ى)

ياقوت : ٢٩٤ ، ٣١٤

يحيى بن عدى المنطقي (أبو زكريا) : ٣٨ ،

١٩٨ ، ٢٢٦

يحيى النحوى : انظر جون فيلوبون

يزدجرد الثانى : ١٥

يمقوب الرهاوى : ٢٦

اليقوبية : ٢٠ ، ٢٥ ، ٩٣ ، ١٩٨

يوحنا الأسباني : ٣٩ ، ١٨٥ ، ٤١٧

يوحنا بن حيلان : ١٩٦

يوحنا الدمشقي : ٨

يوسف السبقى الإسرائيلي : ٣١٤

اليونان : ١٤ ، ٢٧٠

النظام (ابراهيم) : ١٥٠ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،

١٠٨ — ١١١ ، ١٢٣ ، ٣١٧ ،

٣٣٦

نظام الملك : ١٢ ، ٣٢٠

نظينو : ١٧٩

نوح (عليه السلام) : ١٦٢

نوح بن منصور الساماني : ٢٤٦

نولده : ١ ، ٢٩ ، ٣٠

نيرج : ٣٠٢

نيتشه : ٢٢٩ ، ٢٣٣

نيلسن (ديتلف) : ٣ ، ٤

(ه)

هاربروكر : ٦٦

هارتمان : ١٠٤

هرمان الألماني : ٤١٧

هرمس : ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ٣٥٩

الهنود : ١٧ ، ١٩ ، ٢٧٠

هوارث : ٢٥٠

هوبز : ٢٣٠

هوتسما : ١

هورتن : ١١٤ ، ١١٥

هورجرونى (سنوك) : ١ ، ١٢

هوميروس : ٤١

هيروتوريوس : ١٢٦